AETAS KANTIANA

AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseitz waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bilded die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglischt vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE

CULTURE ET CIVILISATION

115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles

1968

Zweifel
über die
Kantischen Begriffe
von
Zeit und Raum.

Von
Adam Weishaupt
Herzogl. Sachs. Goth. Hofrath.

Si ſe nunc nobis ille aureus arbore ramus
Oſtendet nemore in tanto.
Virgil.

Nürnberg,
in der Grattenauerischen Buchhandlung
1788.

§. 1.

Veranlassung dieser Schrift.

So stehts mit unserer vorstellenden Kraft. Wir nennen wahr, was mit unsern ältern schon vorhandenen Begriffen übereinstimmt; alles übrige nennen wir falsch, und doch kann und muß es sehr häufig geschehen, daß dieses falsche wahr und jenes wahre falsch ist. Aber, haben sich einmahl unsere frühern Vorstellungen und Gedanken (wahre oder falsche, dies kann hier gleich viel gelten) in eine bestimmte Reihe, zu einem ganzen System geordnet und gebildet: so kann es nicht anders, als sehr schwer halten, seiner lang gewohnten Ideenreihe zu entsagen, und sich ganz in den Sinn eines andern zu denken. Noch schwerer müssen wir daran kommen, neuen sehr abweichenden Meinungen sogleich unsern unbedingten Beyfall zu geben. — Dies, was ich hier klage, ist bey mir der Fall mit der Kanti-

schen Kritik der reinen Vernunft. Bald nach ihrem ersten Erscheinen im Jahr 1782. kam sie mir zu Gesicht. Ich hatte es sogar einigemal versucht, mich mit ihren Lehren und Grundsäzen bekannter zu machen, ihren eigentlichen Sinn zu erforschen: aber — lag nun der Grund, in meiner damahls schon ausgebildeten Metaphysischen Ideenreihe, oder in der etwas sonderbaren Sprache und unläugbaren Dunkelheit dieser Schrift — ich wurde auf lange Zeit von dieser Arbeit so sehr zurückgescheucht, daß ich allen Muth verlohr, daß ich ausserordentliche Aufforderungen nöthig hatte, um dieses Geschäft zum zweitenmal vorzunehmen, und mich neuerdings zu dieser Arbeit zu entschließen. Diese Aufforderungen liegen zum Theil in verschiedenen später erschienenen Schuz- und Erläuterungsschriften dieses Systems, in der allgemeinen Aufmerksamkeit, welche es in unsern Tagen erweckt, so wie vorzüglich in meiner gegenwärtigen Lage, wo ich häufigere Gelegenheiten finde, mich mit verschiedenen einsichtsvollen Anhängern dieser

Schu-

Schule über diese Gegenstände zu unterhalten, und meine Zweifel zu äussern.

Wenn die Ungewißheit und das Schwankende in unserer Erkenntniß, dem seichten wie dem starken Denker gleich quälend und marternd ist; wenn jeder verlangen kann, daß sein reggewordener Durst nach Wahrheit, wo möglich, gestillt werde; wenn jeder ohne Ausnahme dieses fordern kann: so muß es auch erlaubt seyn, daß ein Mann von meiner Art, wenn er auch in dem Philosophischen Rath noch keine entscheidende Stimme hat, doch wenigstens seine Zweifel vorträgt, und Zurechtweisung erwartet. Es muß also auch mir erlaubt seyn, nach den Aufschlüssen, welche ich in dieser Mittelzeit, sowohl durch eignes Nachdenken, als fremden Unterricht erhalten habe, in Rücksicht dieses Gegenstandes mein ungeheucheltes Urtheil zu fällen, nach meinen Einsichten und nach meiner Ueberzeugung zu urtheilen.

Diesem zufolge geht nun meine Erklärung dahin.

§. 2.

Vorläufige Erklärung.

Ich bewundere den Tiefsinn, die philosophischen Kenntnisse und Einsichten des Herren Professor **Kants**. Ich verehre in ihm einen unsrer ersten und tiefsten Denker. Diesen Namen hat er sich unstreitig erworben. Sein System scheint mir ein tief gedachtes zusammenhängendes System zu seyn, mit dessen vorzüglichsten Resultaten ich sehr gern verstanden bin. Ich glaube mit Herrn Professor Kant, so wie ich es schon seit acht Jahren geglaubt, und in meiner Abhandlung über **Idealismus** und **Materialismus** die Beweise gegeben habe: daß unsere Sinnen uns auf keine Art in das Innere der Sachen führen; daß die Eigenschaften, welche wir an den Dingen ausser uns gewahr werden, so, wie wir solche gewahr werden, nicht die Eigenschaften der Dinge selbst sind. Ich glaube mit ihm, daß wir blos die Eindrücke erkennen, welche sie auf uns machen; daß diese Eindrücke auf keine Art die

Din-

Dinge selbst sind, daß es Vorstellungen sind, welche sich sogleich verändern müssen, so bald die Receptivität der vorstellenden Kräfte verändert wird. Ich glaube noch ferner mit ihm, daß unsere Philosophie, Philosophie der Erscheinungen sey. Dies alles glaube ich mit der lebhaftesten Ueberzeugung, wie jeder aus meiner so eben angeführten, sehr misverstandenen Abhandlung ersehen kann. Nur gelange ich in meinem System zu diesen Resultaten auf einen von dem seinigen ganz verschiedenen Weg — auf dem Weg der Erfahrung. — Dies wäre also, was ich von der Kantischen Philosophie annehme und glaube.

Aber von einer andern Seite kann ich mich dermahlen noch nicht überzeugen, daß es besser sey, den so wohlthätigen und nach meiner Meinung so sicher führenden Weg der Erfahrung zu verlassen; daß es Anschauungen und Begriffe giebt, welche von aller Erfahrung unabhängig sind, welche dieser vorhergehen. Ich glaube nicht, daß der Verstand sowohl als die Sinnlich-

keit gewisse Formen und Bedingungen haben. Ich kann mich nicht überzeugen, daß die Form der leztern Zeit und Raum seyen; daß es einen absoluten Raum, so wie eine absolute Zeit gebe; daß wir diese beyden Vorstellungen unabhängig von aller Erfahrung erhalten. Ich glaube also nicht, daß die Kantische Vorstellungsart die wahre sey; aber ich glaube, daß sie die Gelegenheit geben kann, und geben wird, diese so dunklen und verworrenen Begriffe, auf deren Dunkelheit, schon so manche falsche, oft sehr blendende zum Theil schwärmerische Systeme gebaut worden, endlich einmahl genauer zu bestimmen. Ich wünsche um so mehr, daß wir doch einmahl in dieser Sache in das klare kommen möchten, als seit einigen Jahren, durch neuere Untersuchungen und Streitigkeiten, die ganze menschliche Erkenntniß, samt allen ihren Grundsäzen, so zweifelhaft und schwankend geworden ist, daß wahrlich niemand mehr weiß, wie er dem andern sein eigenes Daseyn beweisen soll. Nur wundere ich mich, daß bey diesem allgemeinen, ich möch-

möchte sagen, muthwilligen, im Grund sehr dogmatisirenden Scepticismus, Eitelkeit und Streitsucht noch keinen so weit verführt haben, daß er anfienge, um an gar allem zu zweifeln, auch sein selbst eigenes Daseyn zu bezweifeln. Ich wüßte ausserdem nichts, was nicht in unsern Tagen bestritten oder bezweifelt würde.

Dies wäre also, woran auch ich in diesem sceptischen Zeitalter zweifle; worüber ich noch keine befriedigende Aufschlüsse und Beweise gelesen oder gehöret habe. So lang mir diese mangeln, so kann es mir nicht anders als erlaubt seyn, daß ich in unsere sogenannte ältere Philosophie weniger Mistrauen seze; daß ich sie noch immer für sehr wahr halte; daß ich den Erfahrungsweg sehr ungern verlasse. — Da ich nun gern alles ganz, und nichts, so weit es geschehen kann, halb wissen möchte; da ich meinen Durst nach Wahrheit ganz stillen, oder viel lieber verlangen wollte, daß er gar nie bey mir entstanden wäre: so wage ich es mit allem Gefühl für Wahrheit, und dabey mit aller Achtung, welche ich einem

so vorzüglichen Denker schuldig bin, bey allem Bewußtseyn meiner Schwäche, indessen meine Zweifel über die Begriffe von Zeit und Raum zu äussern, bis ich später hinaus Gelegenheit finden werde, auch in Rucksicht der Categorien, als der vorgeblichen Form unserer Denkkraft, meine Meinung zu eröfnen. Vielleicht irre ich mich. Mir scheint es, an diesem System habe die Einbildungskraft vielleicht eben so viel Antheil als der Verstand. Ich kann es nicht läugnen, noch zur Stunde scheint mir manches blosser Wortstreit zu seyn, und in andern Fällen, kommt es mir sogar vor, manche Vordersäze seyen willkührlich und falsch.

§. 3.

Darstellung des Kantischen Systems über Zeit und Raum.

Es wird nothwendig seyn, daß ich den Gegenstand unsers Streits genauer bestimme; beyde Theile müssen wissen, worüber sie streiten; aller Misverstand muß zu diesem Ende entfernt werden,

den, oder die Pfeile treffen den Gegner nicht, und alle Streiche fallen in die Luft. Dies macht, daß ich meinen Gegnern zu beweisen habe, daß ich ihr System kenne, daß ich in ihren Sinn eingedrungen bin; daß ich zu diesem Ende das zu bestreitende System so darstelle, wie ich mir solches denke. Ich denke mir solches auf folgende Art, und in folgender Ordnung.

1) Nach dem Kantischen System hat der Mensch zwey Quellen der Erkenntniß — Sinnlichkeit und Verstand.

2) Sinnlichkeit ist die Fähigkeit der Seele, unmittelbare Vorstellungen von den Gegenständen zu erhalten, blos dadurch, daß sie auf diese oder eine andere Art Eindrücke auf sie machen: diese unmittelbaren Vorstellungen heissen Anschauungen. Diese Anschauungen sind die einzigen Gegenstände der Sinnlichkeit. Bey der Sinnlichkeit verhält sich die Seele blos leidend. Sie nimmt nur die Eindrücke und Anschauungen auf: Die Gegenstände bilden sich in ihr ab, wie in einem

einem Spiegel, mein Bild. Anschauungen sind also noch keine Erkenntniß.

3) Um eine Erkenntniß zu haben, muß der Gegenstand der Anschauung erst unter einen Begriff, v. g. dieser Baum, dieses Thier, jedes Individuum, unter ein genus oder species, wie man sich in andern ältern Systemen ausdrückt, gebracht werden. Denken heißt also, eine Anschauung unter Begriffe bringen, und das Vermögen, Anschauungen zu denken, heißt Verstand. Die Gegenstände des Verstandes sind also keine Anschauungen, sondern Begriffe. Bey den Aeusserungen des Verstandes verhält sich die Seele nicht blos leidend, sondern thätig. Kein Begriff ist etwas ohne Anschauung; ohne solche ist er leer. Alle Begriffe müssen sich auf Anschauungen beziehen.

4) Vermöge der Sinnlichkeit erkennen wir keinen Gegenstand an sich, (n. 2.) sondern blos allein seine Beziehung auf unsere Sinnlichkeit. Diese Beziehungen heissen Erscheinungen. Und

alle

alle Anschauungen, folglich alles, was die Sinnlichkeit darbietet, sind Erscheinungen.

5) Bey der Sinnlichkeit müssen zwey Dinge genau unterschieden werden: a) Der Gegenstand der Anschauung. Dieser Gegenstand heißt die **Materie** der Sinnlichkeit. b) Die Ordnung, in welcher wir die Anschauungen gewahr werden. Diese ist sodann die **Form** der Sinnlichkeit.

6) Die Form selbst ist zweifach, weil die Ordnung zweifach ist, in welcher die Anschauungen erfolgen. Sie sind entweder neben einander, wenn von äussern Gegenständen die Rede ist, oder sie folgen auf einander, wenn von Veränderungen die Rede ist, welche wir selbst in uns erfahren. Diese ist ihre mögliche Ordnung und folglich ihre Form.

7) Die Gegenstände des innern Sinns sind alle an die Form der Zeit gebunden, d. h. wir können uns solche nicht anders als auf einander folgend denken. Die Gegenstände des äussern Sinns im Gegentheil sind alle an die Form des

Raums

Raums gebunden, d. h. wir können keinen Gegenstand ausser uns, als neben einem andern denken, und das heißt ein Raum.

8) Da die Form der Sinnlichkeit die Ordnung ist, in welcher wir uns die Gegenstände der Anschauung vorstellen, (n. 6.) da wir uns solche in keiner andern Ordnung, als neben einander, und in ihrer Folge auf einander vorstellen können, (ibid.) und da dies Raum und Zeit heißt: (n. 7.) so sind **Raum und Zeit die einzigen Formen der Sinnlichkeit**, d. h. alle Gegenstände der Sinnlichkeit und der Anschauungen können nur in Zeit und Raum vorgestellt werden. Es ist unmöglich einen Gegenstand der Anschauung zu haben, der nicht neben einem andern wäre, oder auf einen andern folgte.

9) Was nicht anders seyn kann, wessen Gegentheil unmöglich ist, was nur auf eine einzige Art kann vorgestellt werden, das ist **Nothwendig**. Nun können aber keine Gegenstände anders als in Zeit und Raum gedacht werden; (n.8.) und Raum und Zeit sind Bestimmungen oder die

Form

Form der Sinnlichkeit: (n. 7.) folglich sind Zeit und Raum nothwendige Bestimmungen der Sinnlichkeit. Und weil alle Anschauungen ohne Ausnahme in Zeit und Raum müssen vorgestellt werden (n. 8.) und was von allen ohne Ausnahme gilt, allgemein ist: so sind zugleich Zeit und Raum allgemeine Bestimmungen der Sinnlichkeit.

10) Wenn Zeit und Raum allgemeine und nothwendige Bestimmungen der Sinnlichkeit sind, (n. 9.) wenn ohne solchen die Anschauung gar nicht möglich ist, wenn jede Anschauung erst durch sie geschehen kann: so müssen sie schon vor jeder Anschauung vorhanden seyn: was vor der Anschauung selbst schon vorhanden ist, durch welches erst die Erfahrung möglich wird, geht aller Erfahrung voraus, ist schon vorhanden, ehe noch eine Erfahrung gemacht worden: Folglich sind Zeit und Raum keine Erfahrungsbegriffe: sie gehen aller Erfahrung voraus, liegen bey jeder zum Grund, ohne selbst Erfahrungen zu seyn.

11) Eine Anschauung, welche allgemein, und nothwendig ist, welche noch dazu kein Erfahrungsbegriff, und doch vorhanden ist, kann ausser der Seele keinen Grund haben, der Grund muß also in der Seele selbst zu suchen seyn. Nun sind Raum und Zeit Anschauungen dieser Art: (n. 9. 10.) folglich sind **Raum und Zeit in unserer Seele selbst gegründet.**

12) Solche Vorstellungen, welche in der Seele selbst, unabhängig von aller Erfahrung, ihren Grund haben, heissen **Vorstellungen** *a priori.* Nun sind aber alle Anschauungen unmittelbare Vorstellungen; (n. 2.) und Zeit und Raum sind ebenfalls unmittelbare Vorstellungen: folglich sind **Zeit und Raum keine Begriffe,** (n. 3.) **sondern Anschauungen** *a priori.*

13) Da ferner Zeit und Raum die Formen der Sinnlichkeit sind, (n. 8.) in welchen alle Objecte nothwendig erscheinen müssen: so können sie selbst keine Objecte des äussern oder des innern Sinnes seyn; also keine Gegenstände einer

ner Empfindung; es wird folglich nichts darinn angetroffen, was zu einer Empfindung gehört. Und wenn dies eine **reine** Anschauung *a priori* heißt: so sind Raum und Zeit **reine** Anschauungen *a priori*.

14) Raum und Zeit sind also keine Objekte, eben so wenig Prädicate der Dinge selbsten, sie sind blose nothwendige und allgemeine Bestimmungen unserer Sinnlichkeit, etwas das inner uns selbst ist: sie sind also ganz allein subjectiv.

Hier wäre also das System, so wie ich es verstehe. Ich glaube es mit aller mir möglichen Stärke vorgetragen zu haben. — Ich muß gestehen, daß diese Vorstellungsart ungemein sinnreich ist, daß sie sehr viel blendendes und anziehendes hat. Dieses System ist eine Kette von Schlüssen, in welcher es sehr schwer hält, den Trugschluß zu finden. Der Beyfall scheint also eine nothwendige abgedrungene Folge zu seyn. Wenn dieses System falsch oder fehler-

haft ist, so ist selbst dieser Fehler schön, nicht jeder kann so irren. Man könnte jedem unbilligen Tadler desselben mit Grund zurufen: „Geh, mache mir einen solchen Fehler.“

Der Leser kann also gewahr werden, daß ich auf keine Art zum voraus gegen dieses System eingenommen bin; daß ich solches nicht hasse, ohne mit seinem Innhalt bekannt zu seyn. Er muß vielmehr einsehen, daß ich mir sehr viele Mühe gegeben habe, um mich, wo möglich, davon zu überzeugen. Ich habe es gewiß nicht in der Schwäche vorgetragen, die mir dienlich seyn könnte, um meine Widerlegung zu erleichtern. Ich habe die Säze vielmehr so geordnet, wie einer aus dem andern entsteht, wie der vorhergehende sehr natürlich auf den folgenden führt. Ich selbst kann beynahe nichts läugnen, und doch ist es mir als ob ich etwas vermißte, was meinen Beyfall zurück hält. — Dies zu erforschen, mein dunkles Gefühl zur Deutlichkeit zu erheben, soll der Gegenstand mei-

meiner gegenwärtigen Schrift seyn. Ich glaube bey diesem sehr schweren Geschäft am zweckmäsigsten zu handeln, wenn ich zuvor alle mögliche Vorstellungsarten von Zeit und Raum durchlaufe, wenn ich alle Prädicamente durchgehe, unter welchen Zeit und Raum können gedacht werden. Es kann nicht fehlen, wir müssen auf diesem Weg dem Kantischen System begegnen; wir sind sodann im Stande solches von allen übrigen Vorstellungsarten zu unterscheiden. Auf diese Art wird es uns möglich allem Misverstand vorzubeugen, und den Gegenstand des Streits auf das allergenaueste zu bestimmen.

§. 4.

Mögliche Vorstellungsarten von Zeit und Raum.

Erste Vorstellungsart,

welche den Raum als Nichts, als eine Leere betrachtet.

Das höchste Genus und Prädicament, unter welches Zeit und Raum können gebracht werden, ist, daß sie Beyde, entweder Nichts, oder Etwas sind. Das der Raum eine bloße Negation seye, kann unmöglich die Kantische Meinung seyn, weil, wie wir eben gehört haben, nach seinem System, der Raum eine Anschauung und die Form unserer Sinnlichkeit ist. Eine Anschauung ist aber etwas positives, und Nichts kann unmöglich die Form unserer Sinnlichkeit seyn. Das Kantische System kann also nicht unter diese Vorstellungsart gerechnet werden, und man sollte aus eben dieser Ursa-

che

che glauben, wir könnten es ohne Schaden und widrige Folgen für unsere weitere Untersuchung gänzlich vorbey gehen. Doch würde es sehr gefehlt seyn, wenn wir so geradehin darüber hinweg gleiten wollten. Wir werden vielmehr bey genauerem Nachforschen finden, daß die meisten Systeme über Raum und Zeit, und, wie sich zeigen wird, selbst das Kantische System diesem hier vorliegenden einige Säze abborgen, um solche bey dem ihrigen zum Grunde zu legen. Dies ist nicht das einzige, wodurch es unsere Aufmerksamkeit verdient. Es kann uns zugleich darauf führen, was man im gemeinen Leben und Sprachgebrauch unter diesem Wort versteht, welche Begriffe die ersten Erfinder dieses Worts mit solchen verbunden haben. Dieser ist sodann so zu sagen der Grundbegriff. Nach diesem ursprünglich damit verbundenen Begriff, hat man solches späterhin bis auf unsere Zeiten angewandt, und von diesen Anwendungen haben sich bey Menschen die Begriffe von Raum abgesondert. Da weiters selbst

jeder Philosoph und Denker, noch ehe er über diesen Gegenstand denkt, dem Sprachgebrauch folgt, und folglich keinen andern als den damit verbundenen Begriff mit diesem Wort verbindet; da er darinn schon eine Fertigkeit und Geläuffigkeit hat, ehe er zu denken anfängt: so kann man sagen, daß dieser Volksbegriff sich bey den meisten Menschen in ihre Vorstellungen von Raum einschleiche, und, ohne daß sie dessen gewahr werden, dabey zum Grund liege, und sich in ihren Urtheilen über diesen Gegenstand mit aufdringe; daß es aber äusserst schwer seye, sich von diesem Begriff ganz los zu machen. — Es ist aber sehr nothwendig, daß wir uns hier verweilen, um der Sache auf den Grund zu sehen.

§. 5.

Ob wir uns die Zeit ebenfalls als Nichts, als eine Leere vorstellen.

So viel die Zeit betrifft, so geht diese in der Volkssprache in diesem Fall mit dem Raum

nicht

nicht einen gleichen Gang, so analogisch auſſerdem die Schlüſſe von dem einen auf das andere ſind. Ich kann mich keiner Redensart aus dem gemeinen Leben entſinnen, in welcher die Zeit als Nichts gedacht und vorgeſtellt würde. Bey allen möglichen Begriffen von Zeit liegen Veränderungen zum Grunde, und dieſe werden nicht wie bey dem Raum als etwas ununterbrochenes, ſondern als etwas, das beſtändig und unaufhörlich fortläuft, vorgeſtellt und gedacht. Ich glaube ſogar, daß in der Sprache das Wort Zeit und der eigentliche Begriff der Zeit erſt nach der Einführung und Abtheilung des Zeitmaaſes in Minuten, Stunden, Tage, Wochen, Monathe, Jahre, ſeye eingeführt worden. Auf dieſe Art hätten wir den Urſprung der Zeit eigentlich am Himmel, in dem Umlauf der Sonne, des Monds und anderer Geſtirne zu ſuchen; dort, als die Menſchen angefangen, dieſen zu beobachten, zu meſſen, und in kleinere Theile abzutheilen. Dieſe wären die erſten Veränderungen, welche als

Elemente bey dem Begriff der Zeit zum Grund gelegt worden. Zeit wäre auf diese Art das Genus, in welchem wir alle Species, Minuten, Stunden, Tage, Wochen rc. bis zu den größten Cyclen und Perioden hinauf ausdrücken und begreifen. Selbst die Ewigkeit sezen wir aus solchen Bestandtheilen zusammen, indem sie bey genauerer Prüfung nichts weiter ist, als eine Zeit ohne Gränzen, eine bis ins unendliche (das heißt, bis wir im Fortrücken der Gränzen ermüden) verlängerte Zeit. Diese unendliche Zeit denken wir uns als selbstständig, als absolut, als etwas in welcher alle Zeittheile enthalten sind, aus welcher sie, so zu sagen, als einzelne Stücke herausgeschnitten sind. Aber, wer nur ein wenig denken und forschen will, muß finden, daß die Ewigkeit ein sehr später Begriff ist, daß er sich eigentlich durch die Mathematik eingeschlichen, im Grund nichts anders ist, als eine Dauer, deren Gränzen uns unbekannt sind, daß er also schwerlich sich in der Sprache eines Volks finden wird, das mit der

Astro-

Astronomie, und den Mathematischen Wissenschaften gänzlich unbekannt ist. Vor dem ersten und rohesten Anfang der Astronomie hat wohl schwerlich ein Mensch die Zeit als Zeit, und noch weniger die Ewigkeit gedacht. Dies beweisen alle Anwendungen, welche das gemeine Leben, von dem Wort Zeit macht. Sie führen am Ende alle auf ein bestimmtes Zeitmaas, und noch weiter hinaus auf den Umlauf der Gestirne zurück. Oder was heißt z. B. die Redensart, die Zeit wird mir lang oder kurz, im Grunde anders, als die Stunden und Tage, verlaufen mir langsamer als sie ausserdem verlaufen? Diese Arbeit nimmt mir viele Zeit hinweg, ist dies nicht gleichviel mit den Worten: viele Stunden und Tage muß ich darauf verwenden? Was heißt Zeit gewinnen, als einige Tage und Wochen ersparen und erübrigen für Geschäfte anderer Art? Was heisset, ich habe keine Zeit übrig, als meine Stunden Tage und Wochen, sind schon bestellt, sie haben schon ihr bestimmtes ihnen angewiesenes Ge-

schäft, in welchen ich solches zu Stande bringen will? Was wollen wir, wenn wir von Eintheilung, Benuzung, Verlust und Verschwendung der Zeit sprechen? Was verstehen wir unter den vorigen und vergangenen Zeiten, als Jahre und Jahrhunderte welche nicht mehr sind? unter den heutigen Zeiten, als die Jahre in welchen wir leben? unter den theuern und wohlfeilen Zeiten als Jahre des Ueberflusses und des Mangels? — Kurz! alle Redensarten im gemeinen Leben, wo immer das Wort Zeit vorkommt, können auf ein bestimmtes Zeitmaas zurückgebracht und von solchem verstanden werden. Folglich kann unser Begriff nicht älter seyn, als die Abtheilung der Zeit. Dies sezt aber schon eine Zeit voraus, werden meine Gegner sagen. Die Zeit muß also älter seyn, als die Abtheilung der Zeit. Ich antworte: die Abtheilung der Zeit ist nichts anders als die Abtheilung des Himmels. Mit der Abtheilung des Raums geschah zu gleicher Zeit, das was den Grund zu Bemerkung der

Zeit

Zeit gegeben. Denn was ist im Grund diese Abtheilung der Zeit, als eine Veränderung im Raum, als eine veränderte Existenz der Sonne oder des Mondes mit andern Theilen des Himmels? — Dies alles sezt den Gebrauch und die Erfindung der Sternkunde voraus. Ich möchte also sagen, daß die ersten Menschen den Begriff von Zeit nicht von ihren innerlichen, sondern von den äusserlichen Veränderungen abstrahirt haben. Die Bemerkung innerlicher Veränderungen sezt schon ein zu geübtes Denkungsvermögen, Reflexion über sich selbst, über seinen innern Zustand, und das Festhalten und Vergleichen seiner Ideen voraus, dessen allen Wilde, und vorzüglich sehr kleine Kinder auf keine Art fähig sind. Vergessenheit ist eine Eigenschaft, welche beyde auszeichnet, so wie auch das hohe Alter sehr vergeßlich ist, aber auch eben darum sehr häufige Zeitfehler macht.

Wenn wir nun die Sache genau nehmen wollen: so ist die Vorstellung von Zeit so wenig an-

angebohren, sie ist so gewiß ein späterer Erfahrungsbegriff, als sie den Begriff von Raum und Bewegung voraussezt, und aus solchem entstanden ist. Die Zeit, in ihre lezte Bestandtheile aufgelößt, war also nichts anders als die Bemerkung der Coexistenz eines Gegenstandes in verschiedenen Theilen eines Raums. Wir müssen vorher äusserliche Veränderungen gewahr werden, ehe wir an eine Zeit denken können; und diese äussern Veränderungen können ganz allein im Raum geschehen. Wir müssen vorher mit unsern Augen einen grössern Raum abtheilen, und darinn einen Gegenstand bemerken, der verschiedenen dieser Abtheilung nach und nach, wie z. B. die Sonne am Himmel, coexistirt; und wenn dies Bewegung ist, so müßen wir Bewegungen gewahr werden. Die Bewegung ist also so zu sagen die Quelle der Zeit; und jede Bewegung, so wie auch die Geschwindigkeit, sezt den Begriff von Raum voraus.

Ich gehe noch weiter: ich behaupte sogar, daß die innerlichen Veränderungen allein genommen uns den Begriff von Zeit so wenig geben können, als diese innerlichen Veränderungen ohne äusserliche, welche uns unter dem Bild von Bewegung erscheinen, gar nicht möglich sind. Denn welche Veränderung könnten wir in uns gewahr werden, wenn die Gegenstände ausser uns immer dieselbigen blieben? Wie kann ich sagen, daß ich selbst verändert seye, daß ich diese Veränderung bemerke, wenn ich immer dieselbige Vorstellung habe? und wie kann meine Vorstellung verschieden von der vorhergehenden seyn wenn ich immer denselbigen Gegenstand denke? Wie kann ich ihn verschieden denken, wenn er keine Veränderung erfährt? und welche Veränderung ist ausser mir möglich, als Veränderung des Orts, der Verhältnisse, folglich Bewegung? Wie kann ich aber innerlich verändert werden, ohne daß die äussern Gegenstände ihre Verhältnisse zu mir und unter sich verändern? Warum

rum soll es also nicht wahr seyn, daß jede innerliche Veränderung eine äusserliche voraussezt, daß sie ohne solche gar nicht möglich war, daß die Zeit eine Folge des Raums ist? Und wenn sie das ist, wie kann sie eine Anschauung seyn, welche aller Erfahrung vorher geht? — Kurz, ich kann mich unmöglich verändern, wenn sich die Gegenstände ausser mir nicht vorher verändern. Denn diese eigenen Veränderungen waren blos in meiner Vorstellungskraft möglich; diese kann aber nicht verändert werden, so lang meine Vorstellung dieselbige bleiben muß, oder ich müßte annehmen, daß ich ohne alle äussere Veranlassung alle Vorstellungen aus mir selbst schöpfe: dann wäre das Daseyn der Gegenstände ausser mir ganz ohne Zweck und folglich überflüßig, weil sie gar nichts zur Hervorbringung meiner Vorstellungen beytrügen.

Der Begriff von Zeit sezt also jenen von Raum und Bewegung voraus; und der Himmel

mel scheint die erste erwekende und veranlassende Ursache dieser Begriffe gewesen zu seyn. — Aber, kann man sagen, wer von allen Menschen denkt an die Abtheilung des Himmels, an die abwechselnde Coexistenz der Gestirne in verschiedenen Theilen desselben an Raum und Bewegung, wenn er von der Zeit spricht? Ich antworte: Niemand, so lang er sich seinem Gefühl ganz überläßt; aber wenn er dieses dunkle Gefühl aufhellen, und deutlich machen will, so muß er finden, daß es sich in diese und keine andere Elemente auflösen wird. Es ist ein anderes, wie dieser Begriff unter den ersten Menschen entstanden ist, was sich diese bey seinem ersten Ursprung gedacht haben, und es ist abermal ein anders, was wir in unsern Tagen dabey denken. Wenn wir also dies nicht allezeit thun, wenn wir nicht allezeit deutliche Rücksicht auf die erste Entstehungsursache nehmen: so liegt der Grund darinn, daß wir den Begriff nicht erst selbst zu dem Wort Zeit erfinden, daß wir ihn, wie tausend andere Begriffe,

blos durch den Gebrauch und die Anwendungen, welche die ersten Erfinder gemacht, kennen gelernt haben; daß wir von diesen einzelnen Fällen uns einen spätern daraus abstammenden Begriff absondern, daß wir nun alle Folge von Veränderungen darüber verstehen, ohne zu bedenken, daß jede innerliche Veränderung eine äussere, daß jede äusserliche Veränderung Raum und Bewegung, die Bewegung die Eintheilung des Raums, diese Eintheilung eine große Veranlaßung, und unter diesen vorzüglich die Beobachtung und Eintheilung des Himmels, folglich die Einführung der Astronomie, voraussetze. Aus diesem Beyspiel mag der Leser sehen, wie zusammengesezt viele unserer Begriffe seyen, welche wir uns als höchst einfach denken; wie viele Modificationen solche erfahren, wie eine die andere voraussezt, wie sie sich am Ende in der grauesten Vorwelt in einem sehr kleinen Anfang verliehren. Ich möchte also sagen: obgleich zur Erfindung des Begriffs von der Zeit das Gesicht derjenige Sinn war, welcher am

mei-

meisten dazu beygetragen, so erhalten wir spätere Menschen diesen schon erfundenen Begriff, durch die Anwendung unserer Vorgänger, durch die Sprache und folglich durch das Gehör. Der Taubgebohrne hat also entweder gar keinen Begriff von Zeit, oder wenn er ihn hat, so hat er ihn selbst erfunden. Er befindet sich ganz in dem Zustand des Menschen vor Erfindung der Astronomie. Er muß selbst ein Zeitmaaß erfinden, oder solches von andern durch Zeichen erhalten. Ist dies lezte, so stellt er sich, freilich noch etwas unvollkommner als wir, unter Zeit eben das vor, was sich seine Lehrer vorstellen, — die Anwendungen, welche diese machen, die Fälle, auf welche diese Anwendung geschieht. Unsere Begriffe von Zeit erhalten wir also in der Erziehung durch eine nachgeäffte Anwendung, wir denken uns im Grund bey diesem Wort eben so wenig, als bey hundert andern, wie jeder gestehen muß, den wir um den Begrif von Zeit fragen und von ihm eine deutliche Erklärung fordern. Dieser kann sich sodann

in seiner Erklärung gar nicht verständlich machen, wenn er sich nicht auf ein bestimmtes Zeitmaas beruffet. „Was wird die Zeit anders seyn als ein Jahr, Wochen, Monath," wird er antworten. Er wird die Zumuthung sonderbar finden, daß wir über so offenbare Gegenstände eine weitere Erklärung verlangen. Darauf verfällt jeder, so bald er über den Begriff der Zeit nachdenken will. Jeder muß sodann finden, daß auch der gemeine Mann unter dem Wort, Zeit, nur ein bestimmtes Zeitmaas versteht. Verfolgen wir aber sodann diesen Begriff noch weiter, lösen wir das Zeitmaas selbst in seine weitern Bestandtheile auf: so sezt jedes Zeitmaas, die Eintheilung des Himmels und die Beobachtung von dem Lauf der Gestirne voraus; und auch wir stoßen sodann auf die erste und ursprüngliche Vorstellung der Zeit. Zeit ist also im gemeinen Leben nichts anders, als ein bestimmtes grösseres oder kleineres Zeitmaas.

§. 6.

§. 6.

Aber den Raum können wir uns als eine Leere, als Nichts vorstellen.

Nicht so verhält es sich mit dem Raum; diesen theilen wir sogar in den vollen und leeren. Wir sezen voraus, daß der leztere bey dem erstern zum Grund liege. Bey der Zeit fällt nach dem Sprachgebrauch diese Eintheilung hinweg. Wir sprechen zwar von einem Zustande wo noch gar keine Zeit war; aber sobald wir sie einmahl angenommen haben, so denken wir solche als ein ununterbrochenes, fortlaufendes Ganzes. — Ich frage nun, was denkt sich der gemeine Mann, selbst der Philosoph was denkt er sich, wenn er nicht als Philosoph nach dem Sinn seiner Schule denkt, wenn er sich folgender Redensarten bedient? Dieser Raum ist zu klein zu gros: für diese Sache ist kein Raum mehr: der Raum ist schon voll: dies füllt eben diesen Raum aus: es war so voll, daß kein Raum mehr war. Was

wollen wir mit den Worten: Einraumen, ausraumen, aufraumen sagen? Wir können doch nicht behaupten, daß diese Redensarten gar keinen Sinn haben? Wir müssen also einen Sinn, einen Begriff damit verbinden. Welches ist nun dieser Sinn? — Man frage zu diesem Ende den gemeinsten Mann, bey welcher Classe Menschen sich der Sprachgebrauch am richtigsten erhält. Man frage jeden andern Menschen, der noch an keinem System hängt, dessen Gefühl auch durch keinen Schulunterricht irre gemacht worden. Man frage selbst jeden Philosophen, wenn er nicht eben an sein System denkt, wenn er z. B. seinen Bücherschrank ein= oder ausraümt, welche Vorstellung jeder in dem Augenblick, wo er sich dieses Worts bedient, von dem Raum habe. Man frage selbst jeden Bedienten eines Haüses, was und wo der Raum sey? Alle werden einstimmig die Antwort mit dem Finger geben, sie werden an eine Stelle hinzeigen, wo keine sichtbaren Körper sind. Alle verstehen also nach dem sich allein überlassenen

ſenen Gefühl, ſo wie nach dem Sprachgebrauch, eine Abweſenheit aller, oder wenigſtens der dichtern Körper; ſie werden auf die Luft aber nicht ſo gewiß auf das Waſſer zeigen, weil wir gewohnt ſind, uns die Luft als gar nichts, als eine Negation aller Körper vorzuſtellen, welches bey dem Waſſer, als einem dichten und ſichtbaren Medium, nicht ſtatt haben kann; welches folglich ein Beweis iſt, daß der Raum mehr eine Idee des Geſichts als der übrigen Sinne iſt, daß wir unter dieſem Namen eine Leere denken, welche wir uns vermittelſt des Geſichts vorſtellen. Bey dem begränzten Raum iſt es noch um ſo gewiſſer, daß dieſe Idee vorzüglich durch das Geſicht entſteht, daß alſo ein Blindgebohrner zwar einen Begriff von Dichtigkeit, vom Auſſereinanderſeyn der Dinge, aber keinen Begriff von Raum haben kann, wie wir uns ſolchen denken und vorſtellen. Wenigſtens muß jeder eingeſtehen, daß die Vorſtellung des Raums, durch das Geſicht vorzüglich erhöhet und erleichtert werde. — Ich denke,

ke, diese Erfahrungen sollen einleuchtend beweisen, daß der seinem Gefühl überlassene Mensch, unter dem Raum eine sichtbare und fühlbare Leere versteht, in welcher dichtere Körper können hinterlegt werden. Dies nennen sodann alle den leeren Raum und weil nun einmahl die Vorstellung entstanden ist, der Raum seye eine Leere, welche die Körper umschließet, in welcher die Körper hinterlegt sind, so denken wir uns, so wie sich unsere Begriffe vom Ganzen erweitern, am Ende eine ungeheure Leere, welche dieses ganze Universum umschließt, in welchem es hinterlegt ist, von welchem alle einzelne Räume nur abgerissene Theile sind; wir vergessen, daß wir den ersten Begriff von Raum von der uns umgebenden scheinbaren Leere abgesondert haben, wir träumen von einer ursprünglichen Leere, welche vor allem Daseyn der Dinge da war, und sprechen sodann von einem absoluten Raum, dessen Idee schon in uns vorhanden seyn mußte, wenn wir partiale oder begränzte Räume denken wollen; wir stellen uns

solchen als in das unendliche fortlaufend vor, weil wir keine Körper gewahr werden, welche seine eingebildete Ausdehnung beschränken; wir denken uns durch eine sonderbare Illusion diese Leere als ausgedehnt, da doch eine Leere unmöglich eine Ausdehnung haben kann, weil bey kleinern Räumen diese Ausdehnung von den diese vermeintliche Leere umgebenden Körpern herrührt. Wir denken uns also diesen in unserer Phantasie bis ins Unendliche erweiterten Raum, als eine unendliche Ausdehnung, welche sogar dieses Universum umschließt. Hier ist es nun, wo die Phantasie eigentlich zu Hause ist, wo sie nichts hindert, wo sie sich Welten und Systeme nach ihrem Gefallen schaft. Der absolute Raum ist es, der in unsern Augen alle Dinge durchdringt, und die Welt gleich einem Mantel umgiebt. Diese Eigenschaften, welche wir ihm beylegen, haben gemacht, daß es sogar nicht an Weltweisen gemangelt hat, welche sich die Gottheit als diesen alles umgebenden, alles durchdringenden Raum vorgestellt haben. —

So sehr kann die Phantasie täuschen! — Welche sonderbare Gottheit — die Leere! das Nichts!

Da wir aber weiter gewahr werden, daß in diesem sogenannten absoluten Raum Körper existiren, welche ihn in unsern Augen so zu sagen verdrängen, theilen, und trennen: so nennen wir jenen Raum, welchen ein Körper verdrängt hat, den vollen Raum. Wir heben von diesen Körpern die äussersten Linien, welche von dem vermeintlichen leeren Raum umschlossen werden, in unsern Gedanken ab, und denken uns sodann das, was in der Mitte dieser Linien liegt, als Gränzen der Ausdehnung, Figur, und geben ihm in einer andern Rücksicht, den Namen von begränztem, circumscriptem, relativem Raum. Diese ist sodann zugleich die Entstehung von den mathematischen Begriffen, welche blose Gedankendinge sind, ausser diesen gar keine Wirklichkeit haben, welche in der Mathematik von sehr grosen Nutzen sind; in der Philosophie im Gegentheil tausend Verwir-

wirrungen veranlassen, wenn sie wie z. B. ein absoluter Raum, ausser den Dingen als wirklich gedacht, und als solche aus dieser Wissenschaft erborgt und herüber genommen werden.

Dies alles sind Erfahrungen und Thatsachen; wer jemahlen über das Entstehen menschlicher Begriffe nachgedacht hat, — dieser sage, ob ich Unrecht habe, ob der Sprachgebrauch unter dem Wort Raum etwas anderes, als eine gänzliche Abwesenheit der Körper, eine Leere, eine Negation, ein Nichts versteht? Wenn aber der Sprachgebrauch den wahren und eigenen Sinn dieses Worts getroffen hätte: so wäre Nichts die Form von unsern Anschauungen und Sinnlichkeit; wir könnten uns die Gegenstände ausser uns, nirgend anders, als in einer Leere, in einem Nichts vorstellen? Das Leere und das Nichts wären die einzigen Mittel, uns Gegenstände ausser uns vernehmlich zu machen. — Wer kann dieß alles zugeben? Wenn dies nicht zugegeben werden kann, so kann auch dieser Begriff nicht der wahre seyn; und wenn die-

ser Sinn nicht der wahre ist, so muß alles, was auf ihn, als seinen Vordersaz gebaut ist, z. B. der absolute Raum, alles, was noch weiter aus dieser irrigen Voraussezung gefolgert wird, ebenfalls falsch seyn. Wenn sich also in irgend einem System dieser oder ähnliche Säze finden, so kann man beynahe sicher vermuthen, daß dem Erfinder dieses Systems der Sprachgebrauch einen Streich gespielt, und sich unter die übrigen Säze mit darunter eingeschlichen habe. Daraus schließe ich, daß alle Säze, welche den Raum als ein Leeres oder Nichts voraussezen, welche ohne diese Voraussezung gar nicht erweislich sind, ihren Ursprung aus dem gegenwärtigen System sichtbar verathen. Solche Säze sind sodann noch rohe, von unserm Verstand unbearbeitete Materialien, welche uns die Erfahrung, die äussern Sinne, oder wenn man so will, die Anschauungen zugeführt haben.

Mir scheint es sogar, als ob selbst das Kantische System, so geistvoll und intellectuell es auch im übrigen scheinen mag, nicht ganz von die-

diesen Täuschungen befreit seye, als ob sich auch hier Folgen aus dem Volkssystem unmerklich mit eingeschlichen hätten. Zwar nimmt Herr Kant den Raum nicht als Nichts, sondern als Etwas, als eine Form und Modification unserer Sinnlichkeit und Seele, an. Aber da er zugleich das Daseyn eines absoluten Raums vertheidigt — eines Raums, der von den Dingen selbst ganz verschieden seyn soll: so besteht die Verschiedenheit seines Systems von dem gegenwärtigen ganz allein darinn: daß nach dem Kantischen System, die Seele selbst kraft ihrer Sinnlichkeit diesen absoluten Raum, erst, wenn ich mich so ausdrücken darf, über die Gegenstände wirft; indem wir nach dem Sprachgebrauch die Gegenstände in diesem Nichts schon finden, sobald wir sie beschauen. Wenn auch keine vorstellende Kraft wäre, so befänden sich alle Gegenstände darinn; sie schwimmen in dieser Leere unabhängig von uns; diese Leere ist wie nach dem gemeinen System, ein wirkliches, von den Dingen selbst abgesondertes Wesen.

Nun

Nun ist ganz gewiß bey dem leztern der Widerspruch auffallender als bey dem ersten; denn es ist ganz unmöglich sich eine Leere, folglich ein Nichts, als Etwas, als ein wirkliches Ding vorzustellen. Die Folge würde unveränderlich seyn, daß also Nichts wirklich seyn könnte. Nun ist aber Nichts nicht wirklich, weil ein ganz verneindes Ding, keine andere als verneinende Prädicate haben kann; dies macht also, daß es in der Natur und im eigentlichen Sinn gar keine Leere folglich auch keinen absoluten Raum geben kann. Der leere so wie der volle Raum sind blose Erscheinungen, welche in unserer Seele durch eine stärkere oder schwächere Einwirkung der äussern Gegenstände hervorgebracht werden. Dies soll noch einleuchtender werden, wenn ich unten bestimme, was der Raum eigentlich sey. — So viel also von dem Raum, in sofern wir uns solchen als Nichts, als eine Leere, als eine Negation vorstellen.

§. 7.

§. 7.

Zweite Vorstellungsart.

Der Raum als Etwas, und vorzüglich als Substanz betrachtet.

Wenn also der Raum unmöglich Nichts seyn kann, sondern wenn er nothwendig etwas seyn muß: was ist er sodann? Alle wircklichen Dinge theilen sich in zwey Classen; zwischen beyden ist kein Mittel. Einige Dinge existiren als Prädicate anderer Dinge, wie z. B. meine Gedanken, Form, Figur. Es kann keine Gedanken geben ohne Wesen welches denkt, keine Form oder Figur ohne Wesen welches diese Form oder Figur hat. Dinge dieser Art können also ohne Dinge von einer andern Art gar nicht bestehen. Wenn es Dinge giebt, welche blose Prädicate sind: so muß es auch Dinge geben, welche sich zu diesen Prädicaten als Subjecte verhalten, welche nicht selbst weitere Prädicat. eines andern sind. Vernunft und Erfahrung billigen diese Eintheilung. Aus dem

Da-

Daseyn der Prädicate und Eigenschaften, (und wer kann diese läugnen) läßt sich mit apodiktischer Gewißheit, auf das Daseyn der Subjecte schliesen, deren Prädicate oder Eigenschaften sie sind. Wenn wir gleich diese Subjecte durch keine Sinne entdecken können, so erfahren wir doch ihre Eigenschaften, und wo diese sind, da müssen Wesen seyn, welche diese Eigenschaften haben, sie können unmöglich Eigenschaften einer Eigenschaft in das unendliche seyn. Denn man nehme deren so viele an als man will, so bleiben sie doch immer nur Eigenschaften. Die Natur einer Eigenschaft, eines Prädicats erfordert ihrem Wesen nach, daß endlich einmal etwas beharrliches sey. — Prädicate annehmen ohne Subject, das kein weiteres Prädicat ist, ist ein Widerspruch in der Sache selbst. Es giebt also in der Natur Wesen, welche sich blos als Prädicate verhalten, unter diese gehören alle Erscheinungen ohne Ausnahme; wir empfinden und werden gar nichts als Eigenschaften und Prädicate gewahr. Es gibt aber auch eine

eine zweyte Classe von Dingen, welches die Subjecte zu diesen Prädicaten sind; diese werden wir nur durch ihre Wirkungen gewahr; sie sind es, welche bey allen Erscheinungen zum Grunde liegen. Zwischen diesen beyden ist kein Mittel. Erstere heissen Accidenzien, leztere Substanzen. Alle wirkliche Dinge sind entweder Accidenzien oder Substanzen; und wenn der Raum etwas seyn soll, so muß er entweder ein Accidenz oder eine Substanz seyn.

Die Folge macht es nothwendig, daß ich meine Leser zum voraus mit einer sehr wichtigen Eigenschaft der Substanzen und der Accidenzien bekannt mache. Diese ist, daß alle Accidenzien der Welt, indem sie blos in und durch ihre Substanzen existiren können, niemahls aussereinander befindlich sind, und folglich keine Ausdehnung hervorbringen können; daß alle Substanzen kraft ihrer Natur und ihres Wesens ausser einander existiren müssen, daß keine an dem Ort

einer andern Substanz mit dieser zugleich vorhanden seyn kann: daß folglich alle Substanzen undurchdringlich sind, sich aussereinander befinden, und durch dieses aussereinander der Grund unserer Vorstellung von Ausdehnung werden.

Da ferner in dieser Welt nur Substanzen und Accidenzien sind; da diese Accidenzien gar nicht würklich seyn könnten, wenn keine Substanzen wirklich wären: so sind die Substanzen der einzige Grund der Accidenzien. Diese werden durch jene hervor gebracht; alle Substanzen sind, kraft ihres Wesens, die einzige wirksame Kraft der Natur. Alle Accidenzien, alle Erscheinungen ohne Ausnahme, sind Wirkungen dieser Substanzen. Alle Veränderungen der Welt werden durch diese ganz allein hervorgebracht.

§. 8.

§. 8.
Der Raum kann nach dem Kantischen System keine Substanz seyn.

Wäre der Raum nach diesem System eine Substanz, so wäre er etwas, das kein Prädicat, etwas das als Subject unabhängig von jedem andern Subject existirte. Er wäre also auch kein Prädicat, keine Form unserer Sinnlichkeit; er hätte eine von dieser abgesonderte eigene Existenz. Nun ist aber nach diesem System, nach den oben (§. 3.) angeführten Grundsäzen, der Raum etwas, das in uns ist, eine Vorstellung und Anschauung, etwas das unsere Sinnlichkeit bestimmt, das ihr diese und keine andere Form giebt: Folglich ist der Raum nach diesem System keine Substanz.

§. 9.
Der Raum kann aber auch ausser diesem System niemals eine Substanz seyn.

Um dies zu beweisen, seze ich voraus, daß keine Substanz inner der andern existiren

kann. Könnte sie dies, so verhielte sie sich als Prädicat zu einer andern Substanz: alle Substanzen müßten in einander wirklich seyn, welches wider den Begriff einer Substanz (§. 7.) ist. Alle Substanzen sind also undurchdringlich, sie müssen ihrer Natur nach ausser einander existiren.

Wenn nun alle Substanzen undurchdringlich sind, und wenn auch der Raum selbst eine Substanz wäre: so könnten in ihm keine andern Substanzen wirklich seyn, er selbst wäre nichts weiter als jede andere Substanz, und man will doch, daß alle Substanzen in dem Raum sind; oder es gäbe nur eine einzige Substanz, in welcher alle übrige wirklich wären, und diese Substanz wäre der Raum. Wären aber alle übrigen in dem Raum als einer Substanz wirklich: so müßten entweder alle übrigen Wesen nicht undurchdringlich seyn, oder der Raum selbst wäre eine Substanz, welche keine Undurchdringlichkeit hätte. Das lezte ist wider die Natur einer Substanz. Es bleibt also das erste allein,

lein, daß alle Naturkräfte bloße Accidenzien und Modificationen einer einzigen Substanz seyen; daß der Raum und die Ausdehnung diese Substanz seyen; daß also alles in der Natur eine Modification, ein Accidenz des Raums sey.

Und hier stossen wir, wie mich dünkt, auf den so berussenen Spinozismus, auf das sonderbarste System, das so viel anscheinendes für sich, und zu gleicher Zeit so viel widersprechendes in sich selbst hat. Vielleicht gibt diese Schrift Gelegenheit, dieses System richtiger zu beurtheilen. Mir war es bey aller möglichen Anstrengung noch niemals möglich, von diesem System einen deutlichen Begriff zu erhalten. — Ich stosse allzeit auf Dinge, die ich darinn vereinigt sehe, und welche sich auf keine Art vereinigen lassen. Ich habe auch noch nicht zwey Schriftsteller und Personen gesehen, (von Nachbetern ist hier die Rede nicht) welche von diesem sonderbaren System durchaus übereinstimmende Begriffe hätten. Jeder denkt es auf seine Art. Mir scheint alles auf Sophismen und

verworrenen Begriffen von Raum und Ausdehnung zu beruhen. So wie sich diese Begriffe aufhellen, so muß das ganze System als grundlos erscheinen. Ich will, soviel die Gränzen dieses Blats erlauben, nur einige meiner Gedanken äussern.

Nach dem spinozistischen System giebt es also nur eine einzige Substanz: alles übrige ist Accidenz und Modification dieser Substanz. Nach dem Begriff eines Accidenz und einer Substanz existiren alle Accidenzien innerhalb ihrer Substanzen, die Accidenzien sind also nicht ausser den Substanzen befindlich. Accidenz und Substanz coexistiren sich nicht, sie leiden keinen Raum noch weniger eine Ausdehnung. Nun spricht aber Spinoza von einer unendlichen Ausdehnung dieser Substanz. Woher soll diese Ausdehnung kommen, wenn nichts ausser, sondern alles in dieser einzigen Substanz existirt? Wer hat jemahlen eine Ausdehnung gesehen, wo keine Theile ausser Theilen waren? Woher haben wir unsern Begriff von Ausdehnung?

nung? Und wenn wir diesen von ausgedehnten Wesen abstrahirt haben, wenn alle ausgedehnte Wesen, welche wir kennen, (und von keinen andern haben wir diesen Begriff abgesondert) Theile ausser Theilen haben: wie können wir unter dem Namen Ausdehnung etwas anders verstehen, als die einzelnen Erfahrungen, von welchen dieser Begriff abgesondert ist? Unter diesen findet sich kein einziger, welcher dem spinozistischen Begriff günstig wäre. Woher also diese Ausdehnung ohne Theile? Oder hat die einzige Substanz des Spinoza ausser einander befindliche Theile? — So sind ja diese Theile kein Accidenz keine Modification dieser Substanz. So ist also diese Substanz etwas zusammengeseztes, — die Natur selbst: so haben wir den Pantheismus. Diese Substanz verhält sich höchstens zu dem übrigen Universum, wie die Weltseele der Alten zu der Welt. Sie durchdringt und belebt gleich dem Feuer alle Theile der Welt; eine Vorstellungsart welche eben so wenig wahr seyn kann. Es ist ganz unmöglich,

daß ein undurchdringliches Wesen andere eben so durchdringliche Wesen, wie alle Substanzen der Welt sind, sollte durchdringen können, ohne daß sie aufhören würden, eine wahrhafte Substanz zu seyn. — Ist dieß alles, was ich hier anführe, etwas anders als der höchste Widerspruch? Wer denkt sich etwas, wenn er eine Ausdehnung ohne Theile denkt? und dieß kann doch nicht anders seyn, wenn nur eine einzige Substanz ist. Also woher diese so sonderbare ausgedehnte Substanz? — Mir scheint es, und ich glaube mich nicht zu betrügen, mir scheint es, der sonst so philosophische und systematische Kopf eines Spinoza, habe sich durch den Volksbegriff von Ausdehnung und Raum dahin reißen lassen, habe diese beyde als etwas von der übrigen Natur abgesondertes betrachtet, und habe, weil alle Naturwesen in diesem Raum und Ausdehnung erscheinen, alle Wesen der Natur zu Modificationen dieses Raums gemacht. Mir scheint es also, die falsche Idee vom absoluten Raum — diese habe ihn verführt.

Und

Und dann, wenn nur eine einzige denkende Kraft ist, was sind alle übrigen vorstellenden Kräfte? was bin ich? Von mir weiß ich doch gewiß, daß ich denke. Soll vielleicht noch vollends ich selbst dieser unendliche Verstand seyn? Wenn ich das nicht bin, so geht meine Personalität und Individualität verlohren, oder ich bin nur ein Theil eines allgemein denkenden Wesens. — Da weiß ich gar nicht, was ich bin. Ich weiß noch weniger, wie aus diesem einzelnen Denken ein allgemeiner Verstand herauskommen soll, der nicht einer von diesen einzelnen und doch von allen verschieden ist. — Kurz ich finde Widersprüche von allen Seiten. — Hier ist der Ort nicht, dieses System weiter zu untersuchen. Es wird von selbst fallen, sobald der wahre Begriff von Raum und Ausdehnung gefunden ist. Nur das Schwankende und Verworrene dieser Begriffe ist ihm günstig.

§. 10.

Der Raum als ein Accidenz betrachtet.

Wenn der Raum etwas und doch keine Substanz ist: (§. 9.) so ist kein Mittel; so muß er eine Eigenschaft, ein Prädicat, ein Accidenz seyn. Es muß sich ein Subject finden, dessen Prädicat, Eigenschaft, oder Accidenz der Raum ist. Wenn also der Raum ein Accidenz ist, so sind nur drey Fälle möglich. Unter diesen müssen wir auf die Kantische Idee vom Raum stoßen. Der Raum ist entweder ein ausschliessendes Prädicat oder Accidenz der Dinge ausser uns, das heißt, 1) der **Raum** ist **blos objectiv**, oder 2) der Raum ist eine ausschliessende Eigenschaft und Accidenz unserer Seele, d. h. **der Raum ist blos subjectiv**, oder endlich 3) der Raum ist ein Accidenz von beyden zugleich, d. h. **der Raum ist theils objectiv, theils subjectiv, — ein Verhältniß.** — Ich untersuche zuerst, ob der Raum ein ausschliessendes Accidenz der Dinge ausser uns seye.

§. 11.

Dritte Vorstellungsart.

Der Raum ist blos objectiv.

Die, welche dieser Meinung sind, scheinen sich in meinen Augen der Wahrheit ungleich mehr zu nähern, als alle vorhergehende schon angeführte und bereits widerlegte Systeme. Sie fehlen ganz allein darinn, daß sie Raum und Zeit blos allein im objectiven Sinn nehmen, d. h. sie erklären nur, was Raum und Zeit an sich wären, wenn es gar keine vorstellende Kräfte gäbe. In diesem Sinn sind Zeit und Raum meines Erachtens ganz gewiß nichts weiter, als die Gegenstände selbst, ihr Aufeinanderfolgen und ihr Nebeneinanderseyn. Ohne wirkliche Dinge ist in diesem Sinn gar keine Zeit oder Raum möglich; obgleich beyde wirklich seyn können, wenn auch keine einzige vorstellende Kraft wäre. — Nun sind aber die Gegenstände nicht die einzigen wirklichen Dinge. Es giebt auch nebenher vorstellende Kräfte, wel-

che diese Gegenstände erkennen: diese haben, wie wir solches an uns gewahr werden, eine Vorstellung von Zeit und Raum. Zeit und Raum sind also auch zugleich etwas subjectives, etwas das nur existirt, insofern es gedacht wird. Es fragt sich also nicht blos allein, was Zeit und Raum an sich seyen; die Frage ist vielmehr, was unsere Vorstellung von Zeit und Raum seye. woher diese entstehe? Diese Frage beantwortet dieses System nicht. Es ist also mehr ein unvollständiges, als ein falsches System.

§. 12.

Vierte Vorstellungsart.

Der Raum ist blos subjectiv.

Nun endlich gelangen wir, wohin wir wollten. Wir nähern uns demjenigen System, welches mit dem Kantischen die meiste Aehnlichkeit hat, oder vielmehr dem Kantischen System selbst. Wir stossen auf die Meinung, welche behauptet, daß der Raum ganz allein ein Accidenz, eine Mo-

Modification unserer Seele sey, etwas das in uns, folglich ganz subjectiv ist, wozu die äusserlichen Gegenstände durch ihre Einwirkung gar nichts beytragen. Ein Modus videndi, wodurch uns das Daseyn äusserer Gegenstände ganz allein vernehmlich wird, wodurch sie als wirklich können gedacht werden. — Man vergleiche damit den Auszug, (§. 3.) welchen ich vom Kantischen System gegeben habe; man muß finden, daß er in der Hauptsache ganz dasselbige sey. Die Gründe, welche Herrn Professor Kant bestimmt haben, Raum und Zeit als etwas blos subjectives zu denken, habe ich eben dort in der mir möglichen Stärke vorgelegt.

Wenn man diese dort angeführten Gründe durchließt, so ist ganz gewiß der erste Anschein zum Besten dieses Systems. Aber bey reiferm Nachdenken stehen ihm folgende, in meinen Augen unwiderlegliche, Gründe entgegen.

Wäre der Raum, so wie die Zeit, **blos** subjectiv, **folglich** ohne **gar alle** Mitwirkung

kung der Gegenstände ausser uns; wäre der Raum eine blosse von der Erfahrung und von allen Gegenständen unabhängige, aller Erfahrung vorhergehende Anschauung und Form unserer Sinnlichkeit, durch welche alle übrigen Anschauungen erst möglich würden; trügen die äussern Gegenstände durch ihr Ausser und Nebeneinanderseyn zu der Vorstellung von Raum gar nichts bey; könnte also der Raum ohne diese Einwirkung zusammen und nebeneinander existirender Gegenstände eben so gut gedacht werden: so müßten und könnten wir auch Gegenstände ausser uns gewahr werden, wenn auch keine Gegenstände wären, wenn diese Gegenstände gar nicht auf uns wirkten. Wir hätten also gar keinen Grund, das Daseyn der Dinge ausser uns zu glauben, wir hätten alle Gründe, dieses Daseyn schlechterdings zu läugnen. — Diese Folge beweise ich auf nachstehende Art.

Da erstens nach diesem System alle Dinge nur im Raum und Zeit vorgestellt werden können (§. 3. p. 8.); da alle Anschauungen der äus-

fern Gegenstände nur durch Raum und Zeit möglich werden (ibid. n. 10.); da der Raum die Form unserer Sinnlichkeit ist, ohne welche wir nichts ausser uns erkennen; da wir sogar kraft dieser Form Gegenstände erkennen würden, wenn auch keine vorhanden wären: so sind alle Dinge ausser uns blos in unserer Vorstellung wirklich; denn wären sie auch ausser unserer, Vorstellung vorhanden, so trugen sie nichts dazu bey, indem diese beyde Vorstellungen blos subjectiv sind. So hat folglich kein Ding in der Welt ein reelles Daseyn; so sehen wir blos Dinge ausser uns, weil wir diese Form der Sinnlichkeit haben; so können wir den Traum von der Sache nicht weiter unterscheiden, so ist alles nur Traum, weil die Bedingung, unter welcher alle Anschauungen möglich sind, blos subjectiv ist; so bin ich das einzige wirkliche Wesen, alles übrige ist Vorstellung von uns. Kant selbst existirt nur in meinen Gedanken; ich weiß nicht einmal, ob ich selbst bin, denn ich selbst finde mich im Raum.

Eben

Eben so auffallend ist dies bey der Zeit. — Trügen die Gegenstände zu der Vorstellung von Zeit durch ihre Veränderungen gar nichts bey; wäre also der Begriff von Zeit blos subjectiv; könnte die Zeit ohne wirkliche Veränderungen gedacht werden: so wäre es eben so viel, als ob sich diese Dinge gar nicht veränderten; ihre Veränderungen wären überflüßig. Die Dinge selbst sind so gut, als ob sie nicht wären; ich weiß nicht gewiß, ob sie sind. Ich habe allen Grund, die Wirklichkeit dieser Veränderungen zu läugnen. Meine eigenen Veränderungen sind sodann nicht wirklich; selbst daß ich mich verändere und so mancherley Erscheinungen habe, wäre nichts weiter als eine bloße Erscheinung. Denn wie will ich mich verändern, wenn sich nichts ausser mir verändert?

Wer schaudert nicht vor solchen Folgen zurück? Kann dieß Wahrheit seyn, was allen Menschensinn so gewaltig empört? — Hier ist kein Mittel. Entweder der gröbste (nicht

Idea-

Idealismus) Egoismus, der jemahlen gedacht oder gelehrt worden, ist die Folge eines solchen Systems: oder es giebt Gegenstände ausser uns und diese müssen nicht blos daseyn, — wenn sie für alle vorstellende Kräfte nicht ganz überflüßig seyn wollen, so müssen sie auch, wenn wir sie erkennen sollen, auf unsere Vorstellungskraft wirken, so müssen sie unsere Vorstellungen, folglich auch die Vorstellung von Zeit und Raum, zum Theil mit bestimmen. — Und dann, wenn dies geschicht, ist diese Vorstellung nicht blos subjectiv, ein blosser Modus und Form meiner Sinnlichkeit und Seele; — dann ist sie vielmehr ein Verhältniß, welches ich mir denke.

Noch kürzer: wo die Vorstellung von Zeit und Raum blos subjectiv ist: da thut die Seele alles, und die Gegenstände tragen nichts dazu bey, daß ich sie erkenne. Ich kann sie ausser und nebeneinander denken, ohne daß der Grund dieser Vorstellung mit in diesen Gegenständen war; das Ausser und Nebeneinanderseyn der

Din-

Dinge selbst ist blos subjectiv, eine Vorstellung von mir. Es giebt also entweder gar keine Gegenstände ausser mir, oder, welches eben so viel ist, diese Gegenstände wirken gar nicht auf mich: und woher soll ich ihr Daseyn erkennen, wenn ich es nicht aus ihren Wirkungen erkenne?

Ich kann nicht behaupten, daß die Kantische Schule solche empörende, dem gemeinen Menschensinn und dem Zusammenhang aller übrigen Wahrheiten entgegenstreitende Folgen ausdrücklich lehre. Dazu fehlen mir die nöthige Beweise: wenn gleich in den Kantischen Schriften sich dem Leser einige diesen Folgerungen günstige Stellen aufdringen; so hebt sich doch dieser Zweifel von einer andern Seite, wenn man sein System selbst überdenkt. Man lese zu diesem Ende den (§. 3.) von mir gegebenen Auszug. Man muß beynahe bey jedem Saz finden, daß Kant das Daseyn der Dinge ausser uns als eine Thatsache voraussezt. Selbst sein

sein Begriff von Sinnlichkeit, auf welchen sich beynahe alles gründet, sezt das Daseyn der Dinge ausser uns, er sezt sogar ihre Wirkungen auf uns selbst voraus. Sinnlichkeit ist die Fertigkeit der Seele, unmittelbare Vorstellungen von den Gegenständen zu erhalten, blos dadurch, daß sie auf diese oder auf eine andere Art Eindrücke auf sie machen. Also giebt es Gegenstände ausser der Seele; also wirken diese Gegenstände auf die Seele, auf die Vorstellungen welche sie von ihnen hat; also sind diese Vorstellungen nicht blos subjectiv. — Hier wird also als wirklich vorausgesezt, was von einer andern Seite, wenn man dieses System in seinen Folgen denkt, gänzlich hinweg fallen muß. Denn zur Vorstellung von Raum und Zeit, tragen sie, die Gegenstände, durch ihr Zusammenseyn und durch ihre Veränderungen gar nichts bey. Nur durch den Raum und Zeit, durch diese Modification unserer Seele erkennen wir, daß Gegenstände ausser uns sind, daß sie sich verändern; und dieser Raum und Zeit

sind etwas, das in uns selbst ist, — wie kann also der Schluß anders gemacht werden, als alle Gegenstände sind in und durch unsere Gedanken wirklich, weil die Bedingung, unter welcher wir sie erkennen, ganz allein subjectiv ist? Sind aber die Gegenstände wirklich vorhanden, unabhängig von unserer Vorstellungskraft, und bestimmen sie noch vollends unsere Vorstellungen selbst: so kann unsere Erkenntniß von Raum und Zeit unmöglich ganz subjectiv seyn. Soll sie dies seyn, so muß es entweder gar keine Gegenstände geben, oder diese müssen durch ihr Zusammenseyn und durch ihre Veränderungen auf die Vorstellung von Zeit und Raum gar keinen Einfluß haben. Die Wahrheit oder Falschheit dieses Systems, hängt aber ganz allein von folgenden Säzen ab.

1) Giebt es Dinge ausser uns? haben sol blos eine idealische, oder eine reelle Existenz?

2) Befinden sich diese Dinge unabhängig von aller Vorstellung wirklich ausser einander?

3)

3) Wirken sie sodann auch auf unsere Seele, bestimmen sie ihre Vorstellungskraft? tragen sie zu den Vorstellungen, welche wir von ihnen haben, also auch zu den Vorstellungen, welche wir von ihren Veränderungen und Zusammenseyn haben, etwas, oder gar nichts bey?

Dies ist, was wir zu untersuchen haben, worauf bey der Prüfung des Kantischen Systems von der Subjectivität des Raums und der Zeit alles zu beruhen scheint.

§. 13.

Giebt es Gegenstände ausser uns?

So gewiß als ich selbst bin. — Aber woher hab ich diese Gewißheit? Ich antworte: Gegen das Daseyn der Dinge ausser mir kann keine einzige Thatsache oder Erfahrung angeführet werden, aus welcher offenbar erscheint, daß keine Gegenstände ausser mir vorhanden sind. Alle unsere übrigen Wahrheiten,

unsere ganze Erkenntniß ohne Ausnahme gründet sich auf das Daseyn der Dinge ausser uns, und sezt solches als eine ungezweifelte Thatsache voraus; alle unsere Begriffe lösen sich am Ende dahin auf; selbst daß wir an diesem Daseyn zweifeln; sezt dieses Daseyn voraus, weil wir uns, um diesem Zweifel einigen Anschein zu geben, auf Säze beruffen müssen, welche wir ohne das Daseyn der Dinge niemahls erkennen würden. — Also selbst unser Zweifeln beweist, daß Dinge ausser uns sind. Alles, was wir wissen, würde gar keinen Grund haben, unsere ganze Erkenntniß würde zusammen fallen, wenn keine Dinge ausser uns wären. Nun frage ich: — Wenn dieß ist, warum sollen wir diesen Saz bezweifeln? Warum soll ich einen Saz beweisen, dem nichts entgegensteht, als der Muthwillen, der Stolz und die Eitelkeit mancher Menschen, die als große, freye und tiefe Denker wollen angestaunt und bewundert werden, wenn sie die planften Dinge läugnen, wenn sie behaupten, daß der Schnee schwarz und die

Son-

Sonne ein Eisklumpe sey? — Ich will aber so gefällig seyn und auf einige Zeit annehmen, es wären keine Gegenstände ausser uns; es wäre ausgemacht, Ich so wie jeder andere sey nichts weiter, als ein blosser Gedanke meines egoistischen Gegners. Was gewinnt er bey dieser traurigen Wahrheit? Im Gegentheil wie viel wird er verliehren? Welche erstaunliche Lücke, und welcher Widerspruch mit allen bisher erkannten Wahrheiten und Erfahrungen muß nun aufeinmahl in seiner Erkenntniß entstehen? Man höre: — Es giebt also von nun an, da es ausgemacht ist, daß keine Gegenstände ausser uns sind, Vorstellungen ohne Gegenstände, Veränderungen ohne Wesen welche verändert werden, Erscheinungen ohne Dinge welche erscheinen, Eigenschaften und Prädicate ohne Subject, ein Daseyn ohne Bestimmung, Mittel ohne Zwecke, ein Ganzes ohne Theile, Verhältnisse ohne Gegenstände, ein Bewußtseyn ohne Wesen, von welchen ich mich unterscheide, Wirkungen ohne Ursache, und noch tausend und tau-

 send

send Ungereimtheiten mehr. Wenn dies alles ist, was ist noch übrig, das wahr wäre? Was können wir mit Gewißheit wissen oder erkennen? Alle Warheiten sezen also das Daseyn der Dinge ausser uns als ausgemacht voraus. Dieses Daseyn ist der Grund unserer ganzen Erkenntniß; ohne dieses Daseyn ist alles Lüge oder Traum; selbst dieser Traum und diese Lüge haben gar keinen Zweck. Ich kann mir nicht vorstellen, warum ich so träume — Nun sage mir alle Welt, ob der Saz, daß ausser mir nichts ist, in meine ganze übrige Erkenntniß paßt, ob er ihr nicht durchaus widerspricht, ob nicht dadurch allein unser ganzes Gedankensystem mit einemmal zusammen stürzt? — Und ein solcher Saz, der mit gar keinem andern verbunden werden kann, — dieser soll Wahrheit seyn, da doch Uebereinstimmung mit andern anerkannten Wahrheiten das untrügliche Merkmahl von Wahrheit, und Widerspruch mit eben diesen Wahrheiten das unläugbarste Kennzeichen von Falschheit und Irrthum ist? — Ein

Saz,

Saz, der, sobald er wahr ist, nothwendig alles übrige falsch macht was ich erkenne; der mich also um meine ganze Kenntniß, um meine Glückseeligkeit; sogar um mein eigenes Bewußtseyn bringt? Ein Saz, den Niemand ernsthaft glaubt und glauben kann, ohne eben darum verrückt zu seyn; den selbst derjenige glaubt, der von andern Beweise ihres Daseyns verlangt; dessen Gegentheil eben darum, weil jeder Mensch wenigstens sein eignes Daseyn glaubt, im Grund von allen Menschen anerkannt wird?

Aber noch immer haben wir keine Evidenz, keine apodiktische Gewißheit, daß Gegenstände ausser uns sind. — Gut! so beweise mir jemand apodiktisch, daß er sieht, hört oder fühlt, daß ihm der Schnee weiß und die Blätter eines Apfelbaums grün erscheinen; daß das Wasser naß ist, und das Feuer brennt daß die Kugel rund und das Viereck viereckigt ist. Dann wenn er mir diese und ähnliche Gefühle apodiktisch bewiesen hat, will auch ich ihm nicht minder apodiktisch beweisen, daß ich wirk-

lich bin. — Man sage doch, wird eine Philosophie nicht kindisch, verfällt sie nicht in das abgeschmackte und tändelnde, oder vielmehr hört sie nicht gänzlich auf Philosophie zu seyn, so bald sie ähnliche Forderungen mach

Aber, wird der Egoist noch weiter einwenden, wenn der Schein, soviel als die Sache selbst ist, was liegt sodann daran, wenn auch keine Dinge ausser uns sind, wenn wir nur dasselbe erfahren, als ob sie wären? Ists sodann nicht eben so viel?

Ich antworte: Nein! dann ist unsere Erkenntniß nichts weiter als Lüge und Traum, denn sie hat kein Object, welchem sie entspricht. Diese unaufhörliche Lüge und Traum können mir nicht die That selbst ersezen, sie können mich nie das göttliche Vergnügen der Wahrheit geniesen machen, weil ich sodann diesen Traum als Traum, und diese Lüge als Lüge erkenne. Ich weiß sodann, daß dies alles was ich erkenne keine Realität, keinen Gegenstand hat, auf wel-

welchen er sich bezieht. Wie kann mich nun diese Erkenntniß vergnügen, die gar keinen Grund hat, deren Falschheit ich einsehe, welche sich auf Gegenstände bezieht, die gar nicht vorhanden sind, welche durch den Saz, daß nichts ausser mir ist, sogleich zernichtet und widerlegt wird, die folglich gar keine Erkenntniß ist? Wie kann ich mich erfreuen, im Land der Feen und der Träume zu leben? Und endlich, wenn meine Glückseligkeit erfordert, daß ich mir Dinge, die nicht sind, denke, als ob sie wirklich wären, und gerade so und nicht anders, als ob sie wirklich wären, warum sind sie nicht in der That wirklich? Warum werde ich in meiner so wohlthätigen Täuschung irre gemacht? Warum kann ich den traurigen entzaubernden Gedanken denken — daß sie gar nicht sind?

Warum also sollen keine Gegenstände ausser mir vorhanden seyn? Ihr Daseyn wird durch das Zeugniß der Sinne nicht widerlegt und zweifelhaft gemacht; es wird sogar durch das Ansehen der Vernunft, durch den Zusam-

menhang mit allen übrigen Wahrheiten, dort, wo es zweifelhaft werden könnte, auf das mächtigste unterstüzt. Diese Wahrheit von dem Daseyn der Dinge ausser uns, ist sogar der Grundstein unserer ganzen Erkenntniß. Die Täuschung der Sinne geht nicht auf die Dinge selbst, sie berührt nur ihre Eigenschaften und Form: wer das reelle Daseyn der Körper läugnet, wer Materie und Ausdehnung blos als Erscheinungen betrachtet, läugnet nicht eben darum das Daseyn der unter diesen Formen verborgenen Kräfte. Diese Erscheinungen machen vielmehr, daß er aus ihrem Daseyn, als dem Daseyn einer unläugbaren Wirkung auf die Existenz dieser Kräfte, auf eine verborgene diesen Erscheinungen zum Grund liegende Ursache schließt. Er betrachtet diese Erscheinungen als Prädicate eines verborgenen Subjects, ohne dessen Daseyn sie niemahlen erscheinen konnten. Selbst aus den Gründen, aus welchen ich mein Daseyn erkenne, schließe ich durch den sehr sichern Weg der Analogie; dieser untrüglichen Wegweiserin in unbekannten

Fel-

Feldern unserer Erkenntnis, vom bekannten auf das unbekannte, von ähnlichen Wirkungen auf ähnliche Ursachen, von den Veränderungen, welche ich gewahr werde, auf ein Subject welches verändert wird; weil auch Ich ein Subject bin, das bey meinen eigenen Veränderungen zum Grunde liegt. — Warum soll ich also noch zweifeln, ob Dinge ausser mir sind? Welche Wahrheit ist stärker bewiesen, als jene, ohne welche alle übrigen Wahrheiten nichts weiter als Träume sind?

Diese Gründe denke ich, sollten, wenn sie gleich nicht den höchsten und ersten Grad menschlicher Gewißheit vor sich haben, doch sehr nahe daran gränzen; sie sollten für jeden, dem es blos allein um Wahrheit zu thun ist, der nicht widerspricht, um zu widersprechen, in einer Sache, die ohnehin niemand im vollen Ernst bezweifelt, wo es jedem bang seyn würde, wenn sie erwiesen werden sollte, in einer Sache, wo es eine wahre Schande ist, daß man Beweise fordert. so ziemlich überzeugend seyn. — Aber

da

da sehen wir nun die Folgen und den Misbrauch des durch den Misverstand der Kantischen Philosophie eingeführten und verbreiteteten Scepticismus. Da äussert sich nun bey hundert Menschen, die vordem gar nicht daran dachten, die Streitsucht und der philosophische Muthwille. Dieser leztere gefällt sich besonders, wenn er andere verwirren, alles unter und über sich werfen, und die abentheuerlichste Zweifelsucht erwecken kann. Nun verlangt alles nur Evidenz, verlangt so gar, daß man Thatsachen, Gefühle, Wahrheiten, auf welche ganz allein sich alles menschliche Wissen gründet und stüzt, a priori, apodiktisch beweisen soll; will da zeigen, wie dies alles noch lange nicht zur vollsten Ueberzeugung zureiche; dünkt sich groß, wenn man alles in einige wenige Formeln zwingt, und auf tausend verschiedene Fragen nur immer eine und dieselbige Antwort in Bereitschaft hat; wenn man alles verwirft, was nicht in diese Formen paßt. — Wahrlich eine sehr gemächliche Philosophie — alles zu läugnen, um nichts zu beweisen! — Da wo nichts äusser uns ist,

da

da steht alle Vernunft still. Da giebt es gar keine Wahrheit, keine Vernunft, keine Philosophie. Ich brauche nur zu wissen, daß nichts ausser mir ist, so ist alles erwiesen, was immer erkennbar ist, da hat alles weitere Forschen, Folgern und Schließen ein Ende; da weiß man alles, indem man nichts weiß. Hier liefere ich zur Belustigung meiner Leser eine kleine Probe von dieser in der Unwissenheit allwissenden, alles verwirrenden, sich unaufhörlich widerholenden Weisheit unserer Zeiten. — Wenn ich meinem Gegner das Daseyn der Dinge ausser mir, dadurch zu beweisen denke, daß ich Veränderungen ausser mir gewahr werde, so wird er allem Vermuthen nach antworten:

Der Egoist.

Diese Veränderungen sind meine eigene Gedanken. Ich stelle mir nur vor, daß sich Dinge ausser mir verändern.

Ich.

Gut. Wo ist aber das Object zu diesen Gedanken? Ist eine Vorstellung möglich ohne Object welches vorgestellt wird?

Der Egoist.

Dies, daß jeder Gedanke ein Object haben müsse, ist selbst nur ein Gedanke, den ich haben muß, um diese Täuschung unterhalten zu können. Das Object ist eigentlich in mir selbst: Ich bin das Object.

Ich.

Aber was determinirt mich sodann zu dieser Vorstellung? Was bringt diese Veränderung in mir hervor? Wenn es zu meiner Glückseeligkeit Nothwendigkeit ist, daß mir Dinge, die gar nicht sind, erscheinen, als ob sie wären, warum sind sie nicht lieber wirklich? Wenn sich durch das Daseyn der Dinge alles eben so gut, und noch ungleich besser, und mit weniger Widerspruch erklären läßt, wenn sodann aller Widerspruch ganz hinweg fällt: warum träume ich

ich lieber als ich empfinde? woher weiß ich, daß alles nur Erscheinung ist?

Der Egoist.

Weil es mir so scheint.

Ich.

Ich erkenne also Erscheinung durch Erscheinung? Es muß also wohl nicht minder eine Erscheinung seyn, daß ich selbst bin? daß ich diese Erscheinung habe? Oder woher weiß ich sonst daß ich bin? Woher erhalte ich das Bewußtseyn von meinem Daseyn, wenn gar nichts ist, wovon ich mich unterscheiden kann?

Der Egoist.

Dies erhalte ich durch meinen innern Sinn, durch das Gefühl meiner selbst.

Ich.

Aber was macht, daß ich mich selbst fühle?

Der Egoist.

Die Kraft meiner Seele.

Ich.

Ich.

Diese muß doch durch etwas gereizt, der innere Sinn muß durch den äussern erwekt werden? Dieser innere Sinn selbst könnte eben so gut eine Täuschung seyn?

Der Egoist.

Die Täuschung sezt ein Subject voraus, welches getäuscht wird.

Ich.

Und aus demselbigen Grund nicht minder ein Object, welches täuscht. Wie kann dieses Subject getäuscht werden, wenn Niemand ausser mir ist, der mich täuscht? Jede Täuschung sezt einen Täuscher voraus. Wenn aber ein Subject ist, welches Täuschungen hat, so müssen auch Objecte seyn, welche diese Tauschungen veranlassen, deren Wirkungen sie sind.

Der Egoist.

Von diesen Objecten habe ich keine Erfahrung.

Ich.

Aber doch von den Wirkungen, welche sie in mir hervorbringen.

Der Egoist.

Dies alles macht noch nicht, daß ich diese Objecte so genau kenne, als ich mich selbst kenne.

Ich.

Genug, daß du die Wirkungen kennst.

Der Egoist.

Diese Wirkungen schließen mir sehr wenig auf; sie sind ja selbst, wie ich schon oben geäussert habe, nichts weiter als meine eigenen Gedanken. Durch meine Gedanken erfahre ich also mein Daseyn, mich selbst.

Ich.

Wie könnte ich mich erfahren, wenn nichts ausser mir wäre? wo ist sodann der Spiegel, in welchem ich mich und mein Daseyn beschaue? Ich frage jeden: wäre nur eine einzige denkende Kraft, wie könnte diese ihr Daseyn erkennen?

Der Egoist.

Aus den Veränderungen, welche sie erfährt.

Ich.

Gut. Aber was verändert mich dann? So viel wir wissen, so sind nur zwey Arten von Veränderungen möglich. — Bewegung und Vorstellung. Jede Bewegung sezt Verhältniße voraus, welche verändert werden. Wie können Verhältniße seyn, wo nur ein einziges Ding wirklich seyn soll?

Der Egoist.

Also Vorstellungen. Diese werden verändert.

Ich.

Diese sezen Gegenstände voraus, welche ich mir vorstelle. Wo sind nun diese Gegenstände wenn ich das einzige wirkliche Wesen bin?

Der Egoist.

In mir. In meiner Vorstellung.

Ich.

Also Vorstellung in der Vorstellung?

Der Egoist.

Diese Vorstellungen liegen schon alle in der Natur meiner Seele.

Ich.

Die Natur meiner Seele bringt also mit sich, daß ich träume, daß ich in ewigem Irrthum lebe, daß meine ganze Erkenntniß gar keinen Grund hat, daß ich sogar weiß, daß sie keinen Grund hat? — Wahrlich eine elende und höchst unglückliche Natur!

Ich breche ab, um dem Leser einen gerechten Eckel und Unwillen zu ersparen. — Kann dieß Philosophie heißen? — Nein! eine solche sonderbare Lehre kann unmöglich die Lehre eines Kants seyn. Wenn ich dieß glaubte, so würde ich ihn entehren. Ich kann also, wie ich denke, sicher voraus sezen, daß die Kantische Schule das Daseyn der Gegenstände ausser uns auf keine Art läugnet. — Es giebt also Gegenstände ausser uns.

§. 14.

Die Gegenstände ausser uns befinden sich aussereinander.

Wären die Dinge ausser uns, nicht zugleich ausser einander befindlich: so wären sie in einander enthalten. Sie wären also Prädicate und Accidenzien einer einzigen Substanz. Ich könnte nicht annehmen, daß mehrere Dinge ausser mir wirklich sind. Vielmehr wäre nur ein einziges Ding. Es wäre also eben so leicht möglich, daß ich dieses einzige Ding wäre, daß alle übrigen nur meine Gedanken und Modificationen sind. Wir kämen also wieder auf den Egoismus oder Spinozismus zurück. — Alle Dinge ausser mir sind also ausser einander befindlich, sie sind undurchdringlich, sie sind Substanzen; dieß liegt in ihrer Natur. Das Ausser- und Nebeneinanderseyn der Dinge ist also eine Eigenschaft, welche diesen Dingen an sich selbst, unabhängig von aller vorstellenden Kraft, zukommt. Wenn auch keine vorstellende Kraft

wäre,

wäre, so würden dann alle Substanzen der Welt, nicht weniger ausser und neben einander seyn. Das Ausser- und Nebeneinanderseyn der Substanzen ist also ganz objectiv; oder sie würden aufhören, Substanzen zu seyn.

Aber wie wollen wir beweisen, daß alle aussereinander befindliche Dinge Substanzen sind? Darauf kommt alles an. — Dieser Beweis ist sehr leicht. In der Welt sind nur zweyerley Wesen wirklich: Substanzen und Accidenzien (§. 7.). Es giebt kein Ding, es ist sogar keines möglich, welches nicht unter die eine oder die andere dieser Classen gehörte. Nun bringt aber die Natur einer Accidenz mit sich, daß es in dem andern existire. Folglich sind die Substanzen die einzigen aussereinander befindlichen Dinge, und hingegen alle aussereinander befindlichen Dinge sind Substanzen. Nur Substanzen sind undurchdringlich: darum befinden sie sich ausser einander.

Nun entsteht also die dritte Frage: In welchem Verhältniß steht jede vorstellende

Kraft mit diesen Dingen ausser ihr? Wirken sie überhaupt? Wirken sie auch auf jede vorstellende Kraft? Wirken sie auch mit zu der Vorstellung welche wir von ihnen haben?

§. 15.

Die Dinge ausser uns wirken mit zu den Vorstellungen, welche wir von ihnen haben.

Ich berühre hier im Vorbeygehen, was ich schon oben (§. 7.) bewiesen habe: daß alle ausser einander befindliche Dinge, folglich alle Substanzen wirksame Kräfte sind, weil sie der Grund und die Ursache der Accidenzien sind, welche für sich nicht bestehen und noch weniger wirken können. Denn in einer Welt, wo nur Accidenzien und Substanzen sind, wo diese Accidenzien von der Natur sind, daß sie ihr Daseyn nur in und durch andere Dinge haben, da können keine andern Dinge, als eben diese Substanzen, der Grund dieser

ser Accidenzien seyn. Alle Substanzen sind also wirksame Kräfte. Jede Substanz bringt ihr entsprechendes Accidenz hervor. Das heißt: jede Substanz wirckt. — Nun zu dem Beweis des Hauptsatzes selbst.

Wenn die Seele Vorstellungen hat, und an Gegenständen, welche sie sich als ausser einander befindlich denkt: (daß die Seele solche Vorstellungen hat, wird meines Wissens in keinem System geläugnet) so muß sie dazu determinirt werden, d. h es muß ein Grund vorhanden seyn, warum sie sich die Dinge als ausser einander befindlich vorstellt; warum sie diese und keine andere Vorstellung hat. Dieser Grund liegt nun entweder ganz allein in der Seele, oder ausser ihr, oder in beyden zugleich. Wäre das erste, wenn der Grund ganz allein in der Seele läge, daß sie sich die Dinge ausser ihr ausser einander vorstellt: so wären diese Gegenstände überflüssig, es wäre eben so viel, als ob sie nicht wären, die Seele könnte eben so gut die Vorstellung von dem Ausser-

einanderseyn dieser Dinge haben, wenn solche auch nicht ausser einander befindlich wären. Wir könnten niemahls mit Gewißheit wissen, daß Dinge ausser einander sind. Dieses Ausserein-anderseyn hätte keine Realität, es wäre ein blosser Gedanke unsers Geistes. — Wäre zweytens der Grund ganz allein in den Din-gen ausser der Seele: so würde folgen, daß die Seele an dieser Vorstellung gar keinen Antheil hätte, daß man eine Vorstellung haben könnte, ohne daß eine vorstellende Kraft wäre, welches noch abgeschmackter lauten würde, als das er-ste. — Wenn also keines von diesen beyden seyn kann; so bleibt nichts übrig als das dritte. Die Gegenstände ausser uns bestimmen unsere Seele durch ihre Einwirkung, die Seele selbst muß zugleich die Empfänglichkeit haben, diese Einwirkungen aufzunehmen. Wenn nun die Gegenstände zu jeder Vorstellung, welche wir von ihnen haben, zum Theil mitwirken: so sind unsere Vorstellungen von den Gegenstän-den nicht blos subjectiv; sie sind auch zugleich ob-

objectiv. Und weil Raum und Zeit ebenfalls Vorstellungen sind, so muß auch dies von diesen beyden eben so gut gelten. Alle unsere Vorstellungen sind also Verhältnisse der Gegenstände ausser uns, auf eine so empfängliche vorstellende Kraft. Nach Verschiedenheit dieser Empfänglichkeit sind auch die Vorstellungen verschieden. Es läßt sich überhaupt bey unsern Vorstellungen, eine dreyfache mögliche Verschiedenheit und Veränderung denken:

1. Wenn die Gegenstände unserer Vorstellung verändert werden.
2. Wenn die Empfänglichkeit unserer Seele verändert wird.
3. Wenn beyde zugleich verändert werden.

Nun wollen wir alle diese zerstreuten Säze in einen einzigen Hauptbeweis zusammen faßen. Dieser kann kein anderer als folgender seyn.

Wenn es Gegenstände ausser uns giebt (§. 13.); wenn sich diese ausser einander befinden (§. 14.); wenn jede unserer Vorstellungen zum

Theil durch die Gegenstände ausser uns mit bestimmt wird (§. 15.); wenn sie das Resultat dieser Einwirkung auf unsere Empfänglichkeit sind; wenn es ohne diese Einwirkung gar keine Vorstellung geben kann; wenn folglich alle Vorstellung erworben, und durch den Weg der Erfahrung, ohne vorhergehende Einwirkung der Gegenstände selbst, nicht kann erhalten werden, und wenn Raum und Zeit selbst Vorstellungen sind; — wenn dies alles ist, wie es sich nach allem vorhergehenden sehr schwer läugnen läßt: — wie ist es möglich, daß sie blos subjectiv seyn sollen, daß sie nicht zum Theil durch die Einwirkung äusserer Gegenstände hervorgebracht werden? Wie können sie also Anschauungen seyn, welche in der Seele selbst zum Grund liegen, keine Erfahrungen sind, aller Anschauung vorhergehen, durch welche alle übrige Anschauungen erst möglich werden? Raum und Zeit sind also nicht blos subjectiv, etwas, das in uns selbst ist.

Wenn

Wenn diese meine Vordersäze richtig sind, so ist die Schlußfolge unvermeidlich. Nur auf den einzigen Fall kann ich unrecht haben: daß es entweder gar keine Gegenstände ausser uns giebt, oder wenn sie auch vorhanden sind, daß sie gar nichts zu unsern Vorstellungen beytragen. Das erste ist ein unläugbares Absurdum. Das zweyte führt eben so gut darauf, weil sodann alle Gegenstände überflüßig sind, wenn ich ihr Daseyn ohne ihre Mitwirkung erkenne; weil ich ihr Daseyn ganz auf dieselbige Art erkennen würde, wenn sie gar nicht vorhanden wären. Denn dies scheint doch eine unläugbare Folge zu seyn; wenn meine Erkenntniß blos subjectiv ist, so mag etwas ausser mir seyn oder nicht seyn, ich erkenne es allzeit auf dieselbige Art. Dies bringt das Wesen einer ganz subjectiven Vorstellung mit sich. — Das System also, welches Raum und Zeit, als blos subjectiv, als Etwas in uns selbst, als eine Eigenschaft unserer Seele betrachtet, ist falsch: oder wenn es wahr seyn soll, so sind die größten Ungereimtheiten

heiten nicht weniger wahr. Es ist auch wahr, daß nichts ausser uns ist, daß alles was ausser uns ist, wenn doch etwas seyn soll, eben so viel als Nichts ist.

Aber noch immer wissen wir nur, was Zeit und Raum nicht sind. Wenn sie dies alles nicht sind, was sollen sie denn eigentlich seyn?

§. 16.

Fünfte Vorstellungsart.

Zeit und Raum sind theils objectiv, theils subjectiv: sie sind Verhältnisse.

Wenn von einer gegebenen Meinung nur fünf Erklärungsarten möglich sind; (ich fordere jeden auf, mir über diesen Gegenstand eine sechste ganz verschiedene zu finden) wenn bey Untersuchung derselben vier davon falsch befunden worden: so muß die fünfte wahr seyn, wenn auch alle weitern Beweise gänzlich mangeln sollten, oder der Streit würde über einen Gegenstand seyn, welcher gar keine Realität hätte. Wenn also Zeit und Raum etwas (§.6.),

keine

keine Substanz (§. 7. u. 9.), sondern ein Accidenz (§. 10.), und noch anbey kein ausschliessendes Accidenz der Dinge ausser uns (§. 11.) und eben so wenig ein ausschliessendes Accidenz der Seele (§. 12. u. folg.) seyn sollen: so bleibt nichts übrig, als Zeit und Raum müssen theils subjectiv theils objectiver Natur, sie müssen Verhältnisse seyn, d. h.

1. Die Seele muß die Fähigkeit haben, die Gegenstände ausser sich auf eine bestimmte Art zu erkennen.

2. Die Gegenstände ausser der Seele, müssen diese auf die dazu erforderliche Art dazu bestimmen und modificiren; sie müssen eine Eigenschaft an sich unabhängig von der Seele besitzen, durch welche sie dieses bewirken.

Das Resultat von beyden ist sodann das Bild und die Vorstellung von Zeit und Raum. Hier stellen sich dem Denker folgende nicht gleichgültige Fragen dar.

Was

Was trägt die Empfänglichkeit der Seele von der einen, und was tragen die Gegenstände ausser uns von der andern Seite, zu der Entstehung der Vorstellung von Zeit und Raum bey? Durch welche ihrer Eigenschaften bringen beyde dieses Bild, diese Vorstellung hervor?

§. 17.

Was thun die Gegenstände? Welche Eigenschaften müssen diese haben, um in der Seele das Bild von Raum und Zeit zu erwecken?

Da wir uns in dem Raum die Dinge ausser und neben einander, und in der Zeit eine Folge von Veränderung denken: so müssen die Gegenstände die Eigenschaft haben, daß sie, unabhängig von der Seele, ausser und neben einander sind, daß sie sich eben so unabhängig verändern, daß ihre Veränderungen nach einander erfolgen. Dies ist, was die Gegenstände an und für sich zur Vorstellung des Raums und der

der Zeit beytragen können. Alles übrige was noch fehlt, geht in der Seele selbst vor.

Nun fragt sichs aber weiter: Ist dieses Aussereinander und Nebeneinanderseyn der Dinge, dieses Verändern der Gegenstände, nicht vielmehr blos subjectiv, eine Vorstellung unserer Seele? Wie können wir beweisen, daß diese Eigenschaften ganz objectiv sind? Daß folglich die Gegenstände ausser und neben einander seyn, sich verändern würden, wenn auch keine vorstellende Kraft wäre?

§. 18.

Das Ausser- und Nebeneinanderseyn der Gegenstände ausser uns, ist blos objectiv.

Wenn die Coexistenz und das Aussereinanderseyn der Dinge, keine ausschliessende Eigenschaft der Gegenstände selbst, sondern vielmehr eine blose Erscheinung, Gedanke und Modification unserer Seele wäre: so existirten also ent-

entweder diese Gegenstände gar nicht, welches ich schon oben (§. 13.) als eine grosse Ungereimtheit verworfen habe, oder diese Gegenstände, wenn sie wirklich wären, existirten in einander. Wäre dies lezte der Fall, so wäre nur eine einzige Substanz. Es wäre kein Grund vorhanden, warum alle übrigen Substanzen in einer einzigen sollten enthalten seyn, warum nicht diese, welche alle andere enthalten soll, da sie doch gleicher Natur mit allen übrigen seyn soll, nicht ebenfalls in einer weitern Substanz enthalten seyn soll. Da wäre dann ausser mir keine andere Substanz vorhanden, alle andere Substanzen wären also in mir ganz allein enthalten, sie wären also keine Substanzen, sondern Accidenzien meiner Seele, Gedanken und Vorstellungen von mir, welches hiemit eben soviel ist, als ob gar keine Gegenstände ausser mir wirklich wären. Folglich, wenn Gegenstände ausser mir existiren, so können diese unabhängig von aller Vorstellung nicht anders als ausser und neben einander seyn. Auf diese Art und

in

in dieser Eigenschaft müssen sie nothwendig, kraft ihres Wesens, vorhanden seyn, wenn auch keine einzige vorstellende Kraft wäre. Diese kann nichts thun, als diese Coexistenz nach ihrer Empfänglichkeit bemerken.

Aber, könnte man sagen, wir sehen und empfinden doch diese ausser und neben einander existirende Kräfte gar nicht. Wir werden ja nichts als Eigenschaften gewahr, die sich alle mit unserer Empfänglichkeit verändern; folglich ist auch die Coexistenz ein Gedanke unserer Seele, weil sie eine Eigenschaft ist.

Ich antworte: die Coexistenz ist ganz gewiß eine Eigenschaft, ein Accidenz; aber kein Accidenz der Seele, sondern der Gegenstände selbst: oder in unserer Seele müßte der hinreichende Grund seyn, daß Dinge coexistiren und ausser einander sind. Darinn aber liegt der Grund des Aussereinanderseyns, und folglich der Coexistenz nicht. Dieser liegt vielmehr

darinn, daß alle äusser uns wirkliche Dinge zugleich Substanzen und folglich undurchdringlich sind. — Dies sind sie und bleiben sie, wenn auch keine vorstellende Kraft wäre.

Wo sind denn diese Kräfte und Substanzen? Wie können wir ihr Daseyn beweisen?

Ich antworte: aus ihren Eigenschaften, welche wir gewahr werden, aus den Wirkungen, welche sie in uns hervorbringen. Wo Prädicate sind, da müssen Subjecte seyn, welche keine weitere Prädicate sind. Jede Eigenschaft ist ein Prädicat; diese sezt also ein Subject voraus, dessen Eigenschaft sie ist, — ein Subject, das nicht selbsten wieder eine Eigenschaft eines andern ist. — Diese Eigenschaften sind vorhanden; wir werden sie unaufhörlich gewahr, folglich sind auch die Subjecte vorhanden, deren Eigenschaften sie sind. — Diese Subjecte sind die Substanzen, von welchen ich spreche. — Ich weiß nicht, was diesem

sem Beweis mangeln könnte, um die vollständigste Ueberzeugung zu bewirken.

Noch nicht ganz. Diese Eigenschaften haben nur ein idealisches Daseyn, folglich auch ihre Subjecte.

Ich antworte: daraus folgt also nothwendig, daß es ausser uns gar keine Gegenstände giebt; daß alles eine bloße Modification meiner selbst ist; daß ich das einzige würkliche Wesen in der ganzen Natur bin. Kann man dies zugeben, nach dem, was ich oben (§ 13.) bewiesen habe? — Wenn man dies nicht kann, so ist der Satz: daß die Coexistenz der Gegenstände ausser mir, eine bloß objective Eigenschaft ist, vollkommen erwiesen. — Nun lasset uns sehen, ob sich dies eben so mit den Veränderungen dieser Gegenstände verhält.

§. 19.

Daß sich die Dinge ausser uns verändern, ist ebenfalls blos objectiv.

Wenn sich die Gegenstände ausser uns nicht unabhängig von unserer Vorstellungskraft veränderten, so hätten sie gar keine eigene Wirksamkeit, sie wären ganz tode Kräfte, welches gegen (§. 17.) streitet. Sie könnten also eben so wenig wirken, wenn vorstellende Kräfte vorhanden sind; alle Veränderungen der Dinge wären also unsere bloßen Gedanken, und die äussern Gegenstände trügen gar nichts dazu bey, daß wir eine Vorstellung von ihnen haben; wir hätten sie eben so, wenn sie nicht wären; sie wären also ganz überflüssig; es wäre eben so viel, als ob sie nicht da wären. Dazu kommt, daß, wie ich oben (§. 5.) bewiesen habe, meine innerlichen Veränderungen, ohne den Veränderungen äusserer Gegenstände gar nicht möglich wären. Die Kräfte ausser uns müssen also wirkende Kräfte seyn, oder sie sind über-

überflüssig, und meine eigenen Veränderungen werden unmöglich. Wenn sie aber wirken, so verändern sie sich auch. Das Verändern und das Zusammenseyn der Dinge ist also eine Eigenschaft, welche den Dingen ausser uns, unabhängig von aller Vorstellungskraft, kraft ihres Wesens zukommen muß. Und da die Coexistenz und Veränderlichkeit Bestandtheile von dem Begriffe des Raums und der Zeit sind, so tragen auch die Gegenstände ausser uns, unabhängig von unserer Seele, das ihrige bey, damit in solcher die Vorstellung von Raum und Zeit zur Wirklichkeit gelangen kann.

Die Coexistenz und die Veränderlichkeit der Gegenstände sind aber noch nicht der Raum und die Zeit. Beyde sind eine Vorstellung, welche durch die Coexistenz und Veränderlichkeit in unserer Seele erweckt wird, nach dem Maas der ihr eigenen Empfänglichkeit. Es wird also dabey auch etwas subjectives erfordert.

§. 20.

Was thut unsere Seele bey der Vorstellung von Zeit und Raum? Wie muß diese beschaffen seyn, um diese Vorstellung haben zu können?

Man könnte vor allen andern fragen: hat jede vorstellende Kraft auch nothwendig die Vorstellung von Zeit und Raum, oder gehört eine eigene Stimmung dazu? Welche ist sodann diese Stimmung?

Ich antworte: jede denkende Kraft hat eine Vorstellung von dem Aussereinanderseyn, so wie von den Veränderungen der Gegenstände ausser ihr; aber nicht jede denkende Kraft hat eine Vorstellung von Zeit und Raum. Dazu, um diese leztere zu haben, wird eine besondere Stimmung, eine besondere Empfänglichkeit erfordert. Worinn besteht nun diese besondere Stimmung und Empfänglichkeit?

Also Sinnlichkeit? werden meine Gegner ruffen? dieß ist ja gerade was Kant will!!

Ja!

Ja! wenn sie wollen Sinnlichkeit. Ich selbst nehme keine andere Eigenschaft der Seele an, welche zu dieser Vorstellung nothwendig wäre. Nur sinnliche Wesen haben Vorstellungen von Zeit und Raum. Aber darum ist das noch lange nicht dasselbige, was Kant will. Nach dem Kantischen System thut die Sinnlichkeit alles, und die Gegenstände gar nichts. Durch sie ganz allein wird die Vorstellung von Raum und Zeit hervorgebracht. Nach meinem System im Gegentheil tragen auch die Gegenstände ausser mir ihren grossen Theil zu diesen Vorstellungen bey. Dann kommt es weiter darauf an, was jeder von uns Beyden unter dem Wort Sinnlichkeit versteht, welcher von den beyderseitigen Begriffen der eigene und wahre sey. — Nun aber zur Frage: welche ist eigentlich diese Eigenschaft der Seele, wodurch sie fähig wird, die Vorstellungen von Zeit und Raum zu erhalten?

Tausend und tausend Gegenstände sind ausser uns wirklich und wirken auf uns. Es sind

der Kräfte und Substanzen so viele, als Accidenzien in der Welt. In der Natur selbst ist jede dieser Substanzen ausser der andern; alle existiren individuell und getrennt. Diese ist die Art ihres Daseyns, unter welcher sie existiren. Dies alles habe ich oben sehr weitläufig bewiesen. Wenn wir uns hiemit solche vorstellen wollten, wie sie in der Natur existiren, so müßten wir jede derselben einzeln denken, wie sie an sich selbst ist. Dies thun wir aber nicht, oder vielmehr, wir können es nicht. Die Erfahrung beweist, daß wir alle Substanzen nicht weiter als aus ihren Wirkungen kennen; daß wir keine derselben einzeln denken oder empfinden; daß uns selbe nicht vernehmlich werden, wenn wir nicht mehrere zusammen fassen und uns solche in einem Ganzen, unter einem sinnlichen Bild vorstellen. Alles dies geschiehet, wie jeder eingestehen muß, wenn wir uns die Dinge ausser uns im Raum denken. Dieses sinnliche Bild, unter welchem wir an sich getrennte Naturkräfte zusammen fassen, unter wel-

chem

chem wir uns ihre Coexistenz denken, führt also zur Vorstellung von Raum; und diejenige Eigenschaft der Seele, jenes Vermögen, durch welches wir in Stand gesezt werden, getrennte Dinge als vereinigt, als ein sinnliches Ganzes zu denken, sie in ein sinnliches Bild zusammen zu fassen, muß also diejenige Eigenschaft der Seele seyn, durch welche wir fähig werden, uns die Dinge ausser uns in Zeit und Raum vorzustellen und zu denken. — Diese ist nach der genauesten Untersuchung keine andere, als die verworrene Erkenntniß, das Empfindungsvermögen, und, wenn man das Vermögen der Seele, sinnliche Vorstellungen zu haben, Sinnlichkeit nennen will, — die Sinnlichkeit. Und nun wäre also der Raum nichts anderes, als eine äussere Empfindung, und die Zeit eine innere Empfindung, der Raum eine verworrene Erkenntniß der Coexistenz der Dinge ausser uns, und die Zeit eine verworrene Erkenntniß der auf einander folgenden Veränderungen eines Dings. Beyde

Zeit und Raum sind Vorstellungen eines Ganzen, und jede Vorstellung eines Ganzen ist sinnlich. Wir empfinden also Dinge im Raum, weil wir eine verworrene undeutliche und sinnliche Erkenntniß haben; weil die Seele nur nach und nach, aus der ungeheuern Menge der auf sie mit einemmal wirkenden Kräfte, einige unterscheidet und aushebt, und auf diese Art zu einer deutlichen Erkenntniß gelangen kan; weil alle Vorstellungen eben darum im Anfang ganz dunkel, späterhin durch die Uebung und Aufmerksamkeit verworren, und durch eine fortgesetzte anhaltende Aufmerksamkeit, hierunten nur auf einen gewissen Grad deutlich werden. Wir stellen uns also die Dinge im Raum vor, weil unsere Erkenntnißkraft noch zu ungeübt ist, als daß sie solche auf die Art erkennen könnte, in welcher sie wirklich existiren.

Wenn dieser Begriff richtig ist, so ist kein Begriff von Raum möglich; wo keine Kräfte ausser einander existiren. Der absolute Raum ist folglich ein Traum, etwas, das aus dem

Volks-

Volksbegriff herüber genommen ist. Weil aber zu der Vorstellung von Raum und Zeit noch nebenher die sinnliche Erkenntniß eine nothwendige Bedingung ist: so können alle vorstellenden Kräfte, deren Vorstellungen blos dunkel (wie wir solches selbst im tiefen Schlaf erfahren) oder, wie bey Gott, blos deutlich sind, keine Vorstellung der Dinge in Zeit und Raum haben. Sinnliche oder verworrene Erkenntniß ist eine Grundbedingung zur Entstehung dieser Begriffe, so wie zu allen Vorstellungen vom Ganzen, von Zusammensetzung, Ausdehnung, Figur, Körper, Materie. Alle diese Begriffe, sammt und sonders, sind eben so gut, als Raum und Zeit, sinnliche Vorstellungsarten, Bilder, unter welchen wir uns mehrere, ausser einander befindliche Naturkräfte vorstellen, wie ich dieses in meiner Abhandlung über den Idealismus, und besonders in der zweyten sehr vermehrten Ausgabe, umständlicher bewiesen habe. In sich giebt es keine Zusammensetzung, keine Ausdehnung, Figur; in sich existirt jede

jede Substanz einzeln und individuell. Alle diese Eigenschaften sind Vorstellungen unserer Sinnlichkeit, welche durch das Mitwirken der Naturkräfte hervorgebracht werden. Wir können uns eben so wenig sinnliche Gegenstände ohne diese eben genannte Eigenschaften vorstellen, als ein Ding ohne Raum. Alle diese so wie der Raum sind nicht die Form, wie Kant behauptet, sondern die nothwendige Folge unserer Sinnlichkeit und der auf sie wirkenden Naturkräfte. Und weil wir uns dermahlen auch bey der größten Anstrengung nie ganz und so weit von der verworrenen Erkenntniß losmachen können, daß wir die Naturkräfte selbst einzeln in ihrem Wesen erkennen: so wird uns allzeit auch bey unsern deutlichsten Vorstellungen ein gewisses Dunkel, ein Nimbus begleiten, mit welchem wir so zu sagen diese Kraft umschleyern, unter welchen sie sich verhüllen. Dieser Nimbus ist Zusammensezung, Form, Figur, Farbe, Ausdehnung, Körper, Materie, Raum. Diese Begriffe, Empfin-

pfindungen, Anschauungen, oder wie man sie sonst nennen will, begleiten uns immer und aller Orten, so lang wir hier sind, so lang es für uns eine verworrene Erkenntniß geben wird. Und weil die verworrene Erkenntniß früher als die deutliche ist, weil diese erst aus jener entstehet, weil die verworrene Erkenntniß die Materialien enthält, welche die Aufmerksamkeit bearbeiten, auseinandersezen, aufhellen und deutlich machen soll: so muß mit dem ersten Anfang der verworrenen Erkenntniß unmittelbar die Vorstellung von Raum verbunden seyn. Sie scheint daher angebohren, vor aller Erfahrung vorauszugehen, ja so gar nicht nur keine Erfahrung, sondern der Grund und die Bedingung aller spätern Erfahrung, die Form unserer Sinnlichkeit zu seyn, weil sie eine Folge der von uns hier unten untrennbaren sinnlichen, undeutlichen oder verworrenen Erkenntniß ist. So wie sich die Sinne öffnen, und ihr Spiel beginnt, so wie die Gegenstände auf diese wirken, bey der ersten schwachen Un-

ter-

terscheidung, äussert sich in dem Moment das sinnliche Erkenntnißvermögen, und wir empfinden sodann alles im Raum (Zeit ist offenbar ein künstlicherer und späterer Begriff) ausgedehnt und gefärbt. Es ist uns eben so unmöglich einen Gegenstand ohne Farbe und Ausdehnung, als eben diesen Gegenstand ausser allem Raum zu denken. Ich bin so gar versichert, Herr Professor Kant würde die Farbe eben so gut als den Raum zur Form unserer Sinnlichkeit gemacht haben, wenn ihn nicht die Erfahrungen mit den Blindgebohrnen zurück gehalten hätten: — Wir können uns also Dinge nicht anders als in Zeit und Raum vorstellen, nicht aus der Ursache, als ob diese beyde die Form unserer Sinnlichkeit sind, (denn sie sind vielmehr ihre Folgen) sondern, weil es Dinge giebt, welche unaufhörlich auf uns wirken, und weil unsere denkende Kraft noch zu schwach und zu ungeübt ist, als daß sie sich jede dieser Naturkräfte einzeln vorstellen könnte. Daher die Nothwendigkeit,

da-

daher die Allgemeinheit, daher die Priorität dieser Vorstellungen von Zeit und Raum.

Aus diesem allen erscheint, daß in dem Kantischen System die meisten Säze unter einem gewissen Sinn und Deutung sehr wahr sind. Nur die Gründe, aus welchen diese Erscheinungen bey unsern Anschauungen erklärt werden, nebst der Hauptfolge, daß Zeit und Raum ganz subjectiver Natur seyen, sind falsch. Wäre diese seltne Folge nicht, so würde ich sogar behaupten, daß unser Streit nur ein Wortstreit seye. So ist es z. B. sehr wahr, daß wir alle Anschauungen nur in Zeit und Raum denken können, daß diese Anschauungen uns überall begleiten, daß sie so zu sagen jeder andern Anschauung vorhergehen Ja! man seze nur statt des Worts Anschauung, Empfindung, in dem Sinn, daß wir dadurch die Einwirkung äusserer Gegenstände verstehen: so sind es sogar längst gesagte Dinge, worüber gar Niemand streitet. — Dies und noch mehr ist also alles sehr wahr. Aber die Anwendung und die Fol-

gen

gen scheinen mir falsch, sobald aus diesen Vordersätzen geschlossen wird: daß Raum und Zeit keine Erfahrungsbegriffe seyen; daß die Gegenstände ausser uns zu diesen Begriffen oder Anschauungen wie man sie nennen will, gar nichts beytragen; daß Raum und Zeit etwas in uns, etwas ganz subjectives sind, daß wir, kraft unserer Sinnlichkeit, die Begriffe von Raum und Zeit auch alsdann haben würden, wenn keine Gegenstände ausser uns wären. Dies alles scheint mir falsch und doch beruht auf diesen Prämissen das ganze Kantische System, kraft dessen unserm ganzen Erkenntnißvermögen gewisse Schranken angewiesen werden, über welche hinaus all unser Wissen begränzt ist. — Ein solches System kann nur wahr seyn, wenn entweder gar keine, oder ganz unwirksame Gegenstände ausser uns sind.

Und nun noch einen Einwurf, auf welchen beynahe alles beruht. — Die Kantische Schule läugnet, wie es mir scheint, die Realität des Unterschiedes zwischen deutlicher und verworrener

rener Erkenntniß. Man behauptet, daß diese Eintheilung in der Natur der Seele selbst gar keinen Grund habe, daß diese Eintheilung ganz allein logisch seye.

Wie kann man dies läugnen? Es läßt sich vielmehr sehr anschaulich beweisen, daß Herr Professor Kant die Realität dieser Eintheilung selbsten anerkenne. — Man höre und vergleiche. — Sinnlichkeit und Verstand sind nach dem Kantischen System die zwey Grundkräfte der menschlichen Seele. Sinnlichkeit ist das Vermögen, unmittelbare Eindrücke zu empfangen, Anschauungen zu haben. Raum und Zeit selbsten sind Anschauungen. Was der Sinnlichkeit die Anschauungen sind, das sind dem Verstand die Begriffe. Diese Begriffe sind keine Anschauungen. Und was sind nun diese Anschaunngen nach seiner eigenen Lehre, als unmittelbare Eindrücke der äussern Gegenstände? Also das, was man in andern Schulen Empfindungen nennt. Wenn sie dies sind, so frage ich weiter: was ist jede Empfindung,

wenn sie nicht eine verworrene undeutliche Vorstellung eines Gegenstandes ist? — Und was sind weiter nach dem Kantischen System die Begriffe? — Etwas, worunter alle Anschauungen können gebracht werden. — Also Gattungen und Arten, hiemit einzelne Merkmale, welche an mehrern einzelnen Dingen gemeinschaftlich angetroffen werden, welche in unsern Gedanken mit Hinweglassung alles Individuellen, abgesondert und allein gedacht werden. — Also abstracte Begriffe. — Wer kann nun sagen, daß ein abstracter Begriff eben so zusammen gesezt sey und aus so vielen Theilen bestehe, als eine Anschauung oder Empfindung. Wer muß nicht eingestehen, daß wir bey der Empfindung ungleich mehrere Theile eines Gegenstandes zugleich denken, als bey einem blossen abstracten Begriff? Welche Schule hat jemahls unserer Seele das Vermögen abgesprochen, mehrere Gegenstände zugleich, und dann jeden dieser Gegenstände einzeln und besonders zu denken? Wenn also die-

dieser Unterschied bloß logisch seyn soll, so muß es falsch seyn, daß unsere Seele wirklich mehrere getrennte Theile, z. E. einzelne Soldaten, in ein Ganzes faßt und sie zum Beweis unter der Idee eines Regiments vorstellt? Wer kann sagen, daß die Vorstellung des Regiments und jedes einzelnen Soldaten insbesondere, ganz einerley Vorstellung sey? Wenn die Seele beydes zugleich kann, wenn die Wirkungen in ihr verschieden sind, nachdem sie das eine oder das andere thut: so ist dieser Unterschied nicht bloß logisch. Daß sie dies thut, dafür können tausend Erfahrungen angeführt werden. Alles beweißt, daß unsere Seele getrennte Gegenstände in ein einziges Bild sammeß, daß sie vereinigte Gegenstände trennt, daß mit jeder dieser Seelenverrichtungen eine andere Vorstellung und eine andere Wirkung verbunden seye; oder wer kann sagen, daß ich, indem ich die Vorstellung dieses Walds habe, mir alle einzelne Bäume zugleich vorstelle, daß ich, so lang ich die Anschauung eines einzelnen Baumes aus

diesem Wald habe, zu gleicher Zeit die Vorstellung des ganzen Waldes habe? Wer hat die Vorstellung von Harmonie, so lang er sich jeden einzelnen Ton denkt? Man sage mir, warum vermögen Empfindungen mehr über unsere Seele, als die kalten Vorstellungen der Vernunft? Was sind die Leidenschaften? Sind sie nicht Wirkungen einer undeutlichen und verworrenen Erkenntniß? Was ist fähiger, die Macht der Leidenschaften zu schwächen, als den Gegenstand dieser Leidenschaften mit der Vernunft, mit dem Verstand zu beleuchten, oder welches einerley ist, nicht mehr als ein sinnliches Ganzes, sondern theilweis zu denken, das Verworrene in der Erkenntniß dieses Gegenstandes zur Deutlichkeit zu erheben? —Wenn also diese Eintheilung Wirkungen in der Seele hervorbringt, wenn die Wirkungen ganz verschieden sind, nachdem sich die Seele die Theile einzeln, oder als ein sinnliches Ganzes denkt; nachdem also ihre Vorstellung deutlich oder sinnlich ist: — wie kann man behaupten, daß dieser Unter-

ter-

terschied nicht in der Seele selbsten gegründet, daß er bloß allein logisch seye?

Aber welche Empfindung oder Anschauung, können wir denn zu einer vollständigen Deutlichkeit erheben? Von welchem Gegenstand ausser uns haben wir eine ganz deutliche Vorstellung?

Ich antworte: von keinem, allezeit bleibt noch etwas undeutliches und sinnliches zurück, etwas, das wir zu schwach sind, dermahlen gänzlich zu ergründen, in seine feinsten Bestandtheile aufzulösen und als solche zu denken.

Also giebt es nur undeutliche Vorstellungen, also ist dieser Unterschied bloß logisch?

Abermalen ein Wortstreit. — Zu einem deutlichen Begriff ist nicht erforderlich, daß ich alle Theile dieses Gegenstandes einzeln denke. Wäre diese die wahre Bedeutung des Worts, dann gäbe es gewiß keine deutlichen Vorstellungen. Der deutliche Begriff entsteht, so bald und so oft ich mir Theile eines Ganzen denke, so bald die Vorstellung der Theile eines Gegenstandes in mir heller ist, als die Vorstellung der Vereinigung dieser Theile zu einem gemeinschaftlichen Ganzen. Ob ich mir alle oder nur einige kleinere oder grössere Theile denke, dies trägt

 zwar

zwar zur Vollständigkeit eines Begriffs sehr viel bey, aber der Deutlichkeit kann es niemals schaden, es kann höchstens verursachen, daß eine Vorstellung mehr oder weniger deutlich sey; aber deutlich bleibt sie allzeit, sobald ich ein Ganzes kenne, und die getrennten Theile einzeln vorstelle. — Davon ist also hier gar nicht die Rede, ob wir wirklich an einem gegebenen Gegenstand alles ohne Ausnahme erkennen. Es fragt sich vielmehr ob unsere Seele das Vermögen hat, mehrere getrennte Gegenstände in ein sinnliches Ganzes zusammen zu fassen, ob sie sodann auch das Vermögen hat, dieses Ganze sich nicht als ein Ganzes — getheilt, theilweis vorzustellen. — Beydes thun wir, unsere Seele hat das eine sowohl als das andere Vermögen, also ist dieser Unterschied nicht logisch, er ist vielmehr in der Seele selbst gegründet. Die ganze Stärke des Einwurfs beruht auf der ganz falschen Voraussezung, daß ein deutlicher Begriff den Gegenstand ganz erschöpfe, daß also das Wesen eines deutlichen Begriffs in der Erkenntniß aller seiner Theile bestehe, daß wir alles im höchsten Grad induiduell denken. Da folglich die bey allen Erscheinungen zum Grund liegenden Kräfte niemahls in diese unsere Form ein Gegenstand der unmittelbaren Empfindung

oder

oder Anschauung werden können, so werden wir hier unten allezeit sehr viele dieser Kräfte zusammen fassen, und dies muß machen, daß wir alle Dinge ausser uns, nicht anders als Raum, und ausgedehnt denken: d. h. wir werden allzeit eine verworrene Erkenntniß von ihrem Ausser- und Nebeneinanderseyn haben.

§. 21.

Beschluß dieser Schrift.

Hier wären nun meine Bedenklichkeiten und Zweifel. Ich kann mir nicht vorstellen, daß sie ganz ohne Grund seyn sollten. Ich übergebe sie dem Publicum zur Beurtheilung, so wie allen, welche gegentheiliger Meinung sind, um Zurechtweisung zu erhalten. Ich habe gar nicht die Absicht, das Ansehen der Kantischen Philosophie durch meine Arbeit zu vermindern. Ich könnte dies nicht, wenn ich auch wollte. Die Kantische Philosophie war mehr die Gelegenheit, als der Zweck dieser Schrift. — Auseinandersetzung, genauere Bestimmung der Begriffe von Zeit und Raum, dies ists, wozu ich etwas beytragen möchte. Ich habe gefunden, daß sich manche andere Systeme, unter diesen viele mystische, und vor allen andern das spino-

no-

zistische System daß Schwankende dieser Begriffe sehr wohl zu Nutzen machen. Dies hat mich gereizt, alle mögliche Vorstellungsarten von Zeit und Raum zu erforschen, jede, so genau als nur möglich war, zu bestimmen, und ihren Werth oder Unwerth zu prüfen. Man hat schon sehr viel gewonnen, so bald man alle diese Vorstellungsarten kennt, so bald man im Stande ist, jede von der andern zu unterscheiden. Nun soll es leichter seyn, so manche Systeme, welche von diesem Grund ausgehen, standhaft zu widerlegen. Man glaube nicht, daß Untersuchungen über diesen Gegenstand kleinfügig und gering sind. Diese Ideen von Zeit und Raum liegen bey Sätzen und Wahrheiten zu Grund, wo wir sie am wenigsten erwarten. Die Kantische Philosophie giebt das neueste unleugbarste Beyspiel, wie fruchtbar diese Begriffe sind, wie leicht und möglich es ist, auf diesen beyden Vordersätzen, ganze Systeme zu gründen.